

تضاريس البيولوجيا



إعداد
د. علي زيدان خلف الجبوري
د. مشحن زيد التميمي

تضاريس الأيدولوجيا

تضاريس الأيديولوجيا

تأليف

د. علي زيدان خلف الجبوري

د. مشحن زيد محمد التميمي

٢٠١٤

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر
إعداد/ الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

الجبوري ، علي زيدان خلف.
تضاريس الأيدولوجيا . تأليف / علي زيدان خلف الجبوري ، مشحن زيد محمد التميمي -
ط ١ . القاهرة: دار إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠١٣ . ص ؛ سم
تدمك ١ ٢٧٩ ٣٨٣ ٩٧٧ ٩٧٨
١- الأيدولوجية (فلسفة)
أ- التميمي ، مشحن زيد محمد (مؤلف مشارك)
ب- العنوان

١٤٠

اسم الكتاب:	تضاريس الأيدولوجيا
اسم المؤلف:	علي زيدان خلف الجبوري ، مشحن زيد محمد التميمي
رقم الطبعة:	الأولى
السنة:	٢٠١٣
رقم الإيداع:	٢٠١٣/٩٠٨٩
الترقيم الدولي:	١ - ٢٧٩ - ٣٨٣ - ٩٧٧ - ٩٧٨
اسم الناشر:	إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع
العنوان:	١٢ش حسين كامل سليم - المأظلة - مصر الجديدة
المحافظة:	القاهرة
التليفون:	٢٤١٧٢٧٤٩
اسم المطبعة:	الدار الهندسية
العنوان:	زهراء المعادي - المنطقة الصناعية

تضاريس الأيديولوجيا

من المعروف انه قد تم استعمال تعبير الايديولوجيا Ideology لأول مرة من قبل الفيلسوف الفرنسي (ديستوت دي تراسي) في نهاية القرن الثامن عشر. لقد وصف دي تراسي التعاليم حول الافكار وحول نشوئها وحول قوانين الفكر الانساني بالايديولوجيا. ومع أسمى «ماركس» أو «انجلز» دخل تعبير الايديولوجيا العلم الاجتماعي كتعبير سوسيولوجي. لقد تم استعمال تعبير أيديولوجي من قبل مؤسسي الماركسية بصورة أساسية لمعنيين الأول للدلالة على الوعي الخاطئ والتعبير المشوه عن الواقع الاجتماعي. والثاني عندما أراد التأكيد على تبعية حياة المجتمع الفكرية للواقع المادي واشتراطها به فأعتبروا الفلسفة وجميع التصورات السياسية والحقوقية للمجتمع ككل أو بطبقة معينة أيديولوجيا^(١).

إن الايديولوجيا عند ماركس هي جزء من البنية الفوقية ومن هنا تعكس العلاقات الاقتصادية وقد تكون الايديولوجيا علمية عندما تعبر عن مصالح الطبقات التقدمية الثورية، وقد تكون غير علمية عندما تعبر عن مصالح طبقات رجعية^(٢)، والايديولوجيا هي ذلك الجزء من الوعي الاجتماعي الذي يرتبط بشكل مباشر بحل المشاكل الاجتماعية الماثلة أمام المجتمع ويخدم في تعزيز أو تغيير العلاقات الاجتماعية، إن الايديولوجيا تحمل طابعاً طبقياً في كل مجتمع طبقي أي أنها التعبير الروحي عن المصالح المادية لطبقات معينة، وما يحدد دور كل أيديولوجيا في المجتمع هو السؤال عن مصالح أية طبقة تعبر هذه الايديولوجيا، وعن مدى الدقة

(١) ل. ن. موسكوفتشيف، نقد الايديولوجيا بين الوهم والحقيقة، نقد ملتزم النظرية البرجوازية

القائلة بنهاية الايديولوجيا، ترجمة: جمزة برقايوي، وغالب جرار، مكتبة ميسلون، دمشق،

١٩٧٣، ص ٧٠-٧٣.

(٢) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ٢، ١٩٧١، ص ٣٦.

والعمق في تمسكها لمنطلقات التطور الاجتماعي^(١) وللتأثير على حياة المجتمع ينبغي على أية أيديولوجيا كانت أن تتحول الى قوة مادية. فالمهمة الاجتماعية لأيديولوجيا الطبقة المسيطرة في مجتمع ما هي إلا توطيد وتخليد ذلك النظام الذي يضمن دوام واستمرار سيطرتها وسيادتها وتتجسد هذه الأيديولوجيا في المؤسسات والأجهزة التي تنشئها هذه الطبقة والتي تحمي مصالحها ومن ثم تتمكن من التأثير على تطور المجتمع من خلال نشاط هذه المؤسسات. وتجدر الإشارة الى أنه ليس بالضرورة أن تكون المقولات والمطالب الإيديولوجية التي تتبناها طبقة معينة في الممارسة العملية أن تكون مكتوبة، بل قد توجد كمعايير سلوكية أو أخلاقية أوسياسية وهذه المعايير تقوم كمحددات وموجهات للنشاط الإنساني في مجالاته المتنوعة.

وتتحدد السمة المميزة للتطور الأيديولوجي في أن كل طبقة اجتماعية تخلق أيديولوجيتها ومع تغير وضعها ومصلحتها تحدث تغيرات في أيديولوجيتها، ويمكن التثبت من صدق هذه المقولة بتتبع المراحل التي تطورت خلالها الأيديولوجيات المتباينة، وذلك عن طريق رصد تطور الحياة الاجتماعية وما دار فيها من صراع طبقي بحسبانه عنصرا فعالاً ينهض عليه التطور الاجتماعي بأسره.

ولقد مثلت دعاوى نهاية الأيديولوجيا إحدى حلقات الصراع الأيديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية في زمن الحرب الباردة الذي بدأ عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، وفي هذا السياق المفعم بالصراع العقائدي تعاقبت موجات حركات التحرير الوطنية وتميزت خلالها ثورات لم تقف عن حدود الاستقلال السياسي، بل استهدفت في نفس الوقت تحقيق الاستقلال الاقتصادي وما يرتبط به من تحويلات جذرية وعميقة. إن ثورات التحرر الوطني في مجتمعات ما بعد الاستعمار التقليدي طرحت مسألة اختيار أيديولوجي تاريخي بين طريق التطور الرأسمالي وطريق التطور المعادي للرأسمالية والمتجه نحو الاشتراكية.

(١) ف. كيلي، م. كوفالزون، المادية التاريخية، دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٠، ص ٣٧، ص ٢٠٧.

لقد شهد منتصف القرن العشرين تبلور قضايا التنمية الشاملة في التحامها بقضايا الاستقلال السياسي والاقتصادي في العديد من مجتمعات العالم الثالث بهدف تجاوز التخلف التاريخي والخروج من أسار التبعية للنظام الرأسمالي العالمي، ومن ثم فإن الطرح الصحيح لمسألة التنمية في هذه المجتمعات ينبغي أن يكون بوصفها مشروعاً أيديولوجياً، باعتبار أن التنمية هي بالضرورة اختيار سياسي واجتماعي، وهذا الاختيار ينطوي على توجه أيديولوجي محدد يقوم بتعيين فلسفة التنمية وتوجهاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وبالنظر الى التنوع الاجتماعي وانعكاساته السياسية والفكرية في مجتمعات العالم الثالث، فقد أصبح الطريق الوحيد والممكن أمام أية قوة تسعى لقيادة مجتمع من قبيل هذه المجتمعات هو السعي لبلورة أيديولوجيا قابلة لأن تترجم الى تصورات محددة للعمل، وذلك بالنظر الى أن الجماهير لا تستطيع العمل بدون أن يكون لديها تصورات اجتماعية وقيم اخلاقية ونضالية تتحرك وفقاً لها. والأيديولوجيا التي تستطيع أن تحقق ارتباطاً أوسع الجماهير بها في مثل هذه المجتمعات يتعين أن تكون أيديولوجيا ممتدة لتشمل في وحدة واحدة المصالح الأساسية لأغلبية الجماهير التي من مصلحتها تحقيق الخروج من التخلف والتبعية وبناء مجتمع مستقل ويبعد عن مركز اهتمامها الصراعات والتناقضات الجانبية ولا يتحقق هذا الا إذا شعرت الجماهير في الممارسة. أن هذا البناء الأيديولوجي يقدم مشوراً متكاملًا للنهضة يتحقق خلاله ما لا يمكن يتحقق لو أن كل طبقة أو فئة ركزت على مصالحها الخاصة دون المصالح المشتركة لأوسع الجماهير.

وإذا كان من الصحيح والثابت تاريخياً أن تخلف مجتمعات العالم الثالث ليس إلا ثمرة لتطور الرأسمالية على النطاق العالمي، فإنه من الصحيح أيضاً أن هذه المجتمعات لا يمكنها أن تحقق تنمية مستقلة حقيقية، شاملة وسريعة، عن طريق محاولة تكرار النمط التاريخي لنمو الرأسمالية الغربية، فهناك من العوامل

الذاتية والموضوعية ما يجعل هذه المجتمعات تعارض الرأسمالية كاختيار للتطور الاقتصادي والاجتماعي. ومن ثم فإن ما يمكن أن نعهده اختياراً أيديولوجياً هو في الحقيقة إجبار أيديولوجي. ومن ثم فكثير من الثورات الوطنية في العالم الثالث قد لازمتها الاشتراكية كحل حتمي واختيار واع، وكأسلوب ومنهج لتحقيق التطور الاقتصادي والاجتماعي.

وسوف نعرض في الفصل الأول الأصول التاريخية للأحوال التاريخية والمواقف المتباينة بشأن مفهوم الايديولوجيا. حيث يتناول نشأة وتطور مفهوم الايديولوجيا قبل ماركس عند ميكافيلي، وبيكون وتوماس هوبز وكوندياك ودي تراسي مبتدع كلمة ايديولوجيا واوجست كونت ثم يتناول الفصل المفهوم الماركسي للايديولوجيا ليوضح كيف تطور من المفهوم النقدي السلبي لدى مؤسسي الماركسية ((ماركس وانجلز))، الى المفهوم الايجابي الممتد لدى الاجيال التي تلت الماركسية وخاصة لينين ولوكاتش وجرامشي والتوسير كما يعرض الفصل الثاني التحليل المنهجي والنقدي للايديولوجيا مبتدأ بدراسة كارل مانهاكم التحول من الايديولوجيا إلى علم اجتماع المعرفة في محاولة لتقديم تطورات بديلة للفهم الماركسي لقضية الوعي الاجتماعي بالاطلاق والايديولوجيا بالتخصيص ثم يعرض الفصل للمفهوم السيكولوجي للايديولوجيا والذي قدمه فرويد وبارثيو ومن ثم يتناول في محاولة لتقديم تطورات بديلة للفهم الماركسي لقضية الوعي الاجتماعي بالاطلاق والايديولوجيا بالتخصيص.

ويقدم الفصل الثالث رؤية نقدية للدعوى التي شاعت في اطار علم الاجتماع الغربي من منتصف القرن العشرين والقائلة بنهاية الايديولوجيا والتقارب بين الانظمة الاجتماعية المتناقضة ومن ثم يعرض للأصول النظرية والتصورات الاساسية لهذه الدعوى مستعرضاً نظرية التقارب ومن ثم يعرض جوهر ازمة النظام الرأسمالي وكيف انعكست على الايديولوجيا.

الفصل الأول

نشأة الأيديولوجيا

تمهيد:

سنحاول في هذا الفصل أن نتناول البدايات الأولى لظهور مفهوم الأيديولوجيا، وكيف تطور هذا المفهوم عبر الأزمنة الحديثة والمعاصرة وما الدلالات المتباينة التي اتخذها وذلك من خلال تناول عدد من المفكرين والتيارات الفكرية التي تناولت مسائل ترتبط بظاهرة الأيديولوجيا أو أنها عالجت الظاهرة ذاتها بالدراسة والتحليل. وتجدر الإشارة هنا إلى صياغة المفاهيم والمصطلحات في إطار العلوم الاجتماعية بالاطلاق تتدخل فيها بصورة مباشرة الانحيازات الاجتماعية المسبقة، ومن ثم تأتي المفاهيم والمصطلحات وهي تحمل في ذاتها مضامين أيديولوجية تعكس مواقف اجتماعية وسياسية محددة.

وعلى هذا فسيعرض هذا الفصل البدايات الأولى لنشأة مفهوم الأيديولوجيا قبل ماركس Marx، وقد اتخذنا من ماركس نقطة البداية وذلك لكون تعبير الأيديولوجيا قد دخل العلم الاجتماعي كتعبير سوسيولوجي عن طريق كارل ماركس الذي استخدم هذا التعبير للدلالة على الوعي الخاطئ والتعبير المشوه عن الواقع الاجتماعي، وكذلك عندما أراد التأكيد على تبعية حياة المجتمع الفكرية للواقع المادي واشتراطها به، فاعتبر الفلسفة وجميع التصورات السياسية والحقوقية للمجتمع ككل أو لطبقة معينة أيديولوجياً.

ويعرض الفصل بعد ذلك لتطور مفهوم الأيديولوجيا داخل الماركسية ذاتها وبيان كيف تطور هذا المفهوم من المفهوم النقدي السلبي المحدد كما جاء عند ماركس وإنجلز، إلى المفهوم الإيجابي الممتد، والذي بدأ لينين المحاولة الأولى لبلورة هذا المفهوم الإيجابي الممتد، ثم تتابعت بعد ذلك محاولة بلورة هذا المفهوم

على يد الاجيال التالية من المفكرين الماركسيين مثل لوكاتش وجرامشي والتوسير.

واخيرا يعرض الفصل لمفهوم الايدولوجيا لدى كارل مانهايم وما اقامه من تفرقة بين الايدولوجيا والبولتوبيا، والمفهوم الخاص والمفهوم الكلي للايدولوجيا عنده، ثم كيف تم التحول والانتقال، لدى مانهايم من مفهومه الايدولوجيا الى علم اجتماع المعرفة، وبيان كيف كانت محاولة كارل مانهايم تهدف الى تقديم تصورات فكرية بديلة تحل محل التصورات الماركسية حول الايدولوجيا بالتخصيص والوعي الاجتماعي بالاطلاق.

أولاً: تطور مفهوم الايدولوجيا الحديث:

يمثل تحديد تاريخ معين لظهور الايدولوجيا، واحدا من المسائل الخلافية غير المتفق عليها من دارسي الفكر الايدولوجي.

ويعود السبب في تباين وجهات النظر بهذا الخصوص الى سعة الدائرة التي تشغلها الايدولوجيا في مراحل تطور الانسانية، يحكم تلامز وترادف الايدولوجيا مع تاريخ المجتمعات وهي تواجه قضاياها وتلمس طريقها لبناء مستقبلها، وتكوين مفاهيمها وصياغة تصوراتها واشكال وجودها.

لذا نجد اتجاهها يعيد تاريخ الفكر الايدولوجي الى اصول المعتقدات البشرية المبكرة ويؤسس على فكرة بين الجماعات التي تختلف ايدولوجيتها عن بعضها، تصوره لتاريخ الايدولوجيا ايا كان ذلك قائما على الادراك بها والوعي بابعادها أم لا. وهذا على سبيل المثال لا الحصر ما يعتقد به براون Brown في أن الشقاق بين روما وبيزنطة في حقيقته إنما يندرج في هذا النمط العقدي الايدولوجي^(١).

(1) Brown, L.B., Ideology , Penguin, Education, 1975, p.11.

وإذا كان الدين قد غطى على معظم أشكال الوعي في الأزمان القديمة، فإن الإيمان بوصفه لب الاعتقاد الديني، يصبح مركز التفكير في طابع الأيدولوجيا الدينية التي ظلت سائدة على مدى القصور التاريخية السابقة. ويعيد باتريك كوربت Patrick Corbett مسألة الصراع الأيدولوجي إلى الأديان، فهو قديم لأن المؤمنين قد دخلوا في صراع مع غيرهم باسم الإيمان في تلك الأزمان، مثلما يفعلون الآن مع التغير الذي أملى تكيف ذلك الموقف في الوقت الحاضر، وتحول الإيمان الديني إلى إيمان اجتماعي أكبر واشد خطراً، إذ لا يتوقف مهدراته على الخصم وإنما على الجميع في قوة الدمار والمواجهة^(١).

وينحو ((فرانسوا شاتليه)) francois chatlet في ((تاريخ الأيدولوجيات)) منحى تحليلياً لمختلف المراحل الحضارية، لاستيعاب المظاهر الأيدولوجية عبر التاريخ ممثلة في النظر إلى الأيدولوجيا بوصفها منظومة تتلاحم فيه التصورات والحركات الجماعية والأفكار والمبادئ الأخلاقية من أجل ضبط العلاقات التي تقام مع الأفراد والطبيعة والرمز والخيال والأمال بمعنى يقارب رؤية العالم وتصوره والتي لا تشمل المعرفة فحسب وإنما الرغبات والأهواء والممارسات. فالأيدولوجيا لديه صيغة ووسيلة تقدم صورة فجملة لقوام المجتمعات وطرح أطرها الثقافية من خلال تطورها وتعاقب أزمانها، واعتماد شروط محددة لمسار الأيدولوجيات يقوم على الربط بين الصور المدروسة، ورسم لوحة عالمها بألوانها المادية والعقلية وكذلك الربط بين التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لمختلف النماذج الفكرية بدءاً من الكونيات القديمة (إلى الأيدولوجيات الحديثة مما يعكس عمقا يمتد إلى عصر الكتابة وقيام الحضارات القديمة)^(٢).

(1) Corbett, Patrick, Ideologies, Hutchinson, 1965, p.9.

(٢) فرانسوا شاتليه، تاريخ الأيدولوجيات ن ج ١، العوالم الإلهية من القرن الثامن الميلادي، سلسلة دراسات فكرية (٢٨) ترجمة د. انطون حملي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا ١٩٦٣، ص ٨٠٧.

ومع أن هذه التفسيرات لها ما يبررها في معرض التحري عن جذور الأيدولوجيا من جهة والملاحم العامة التي لا تخطئها العين فيما يجمع النزعات الأيدولوجية من البواعث والأهداف من جهة أخرى فإن الظاهرة الأيدولوجية بخصائصها ومعناها الدقيق، قد ظهرت في العصور الحديثة وبعد انبثاق التيارات المطبوعة بالأيديولوجيا في أحضان عصر الصناعة ومع نشأة النظام الرأسمالي، وتبوأ الفرد مكانة اجتماعية فاعلة واكتسابه قيمة نقلت وضعه إلى قلب العملية التاريخية إذ يمثل كيانه ذاتاً ومرجعاً لها، الأمر الذي أدى إلى يقظة حضارية كونه غيرت صورة العالم^(١).

غير أن تصفح تاريخ الفكر الإنساني يفيدنا بأن إشكالية العلاقة بين الفكر والعمل قد حملت خميرة البحث عن عناصر التفاعل مع المحيط منذ أزمان بعيدة لاكتشاف أبعاد وحدود العلاقة بين الإنسان وبيئته ومن ثم في قيمة المعارف الاجتماعية وصلتها بالفرد ونزعاته للتأثير والتغيير.

ويمكننا أن نستشف من الإسهامات الفلسفية التي اهتمت بتصنيف العلوم منذ (أرسطو) مقدمات جديدة بالاعتبار للنقضي في نشأة التصور الفلسفي لماهية النظرية الأيدولوجية انطلاقاً من التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية مروراً بمختلف حلقات التطور العام للفكر الاجتماعي والسياسي والفلسفي حتى عصرنا الحاضر^(٢).

(١) للمزيد يراجع، د. محمد سبيلا، الأيدولوجيا نحو نظرة تكاملية، ط ١ المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ٤٩-٥٣.

(٢) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكر الإسلام، ط ٣، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨، ص ٣٨. وكذلك، مها عيسى فتاح، الفلسفي والأيدولوجي في نظرية أفلاطون السياسية، رسالة ماجستير (مخطوطة) بغدادية، ص ٥٩-٨٤.

وعليه فسوف نتوقف عند أهم المحطات وكذلك عند الفقرات الواصلة بينها من أجل تكوين صورة عريضة لتطور مفهوم الايديولوجيا.

١- الأصل اللغوي لكلمة أيديولوجيا؛

ورد في معجم العلوم الاجتماعية، ان الكلمة معربة، واصلها مركب من ((Ideo)) بمعنى فكرة، و((Logie)) بمعنى علم، فهي اشتقاقا علم الأفكار، ويراد بها ذلك العلم الذي يدرس الأفكار من حيث نشأتها وأشكالها وقوانينها وعلاقتها بالأمور الخارجية والألفاظ الدالة عليها^(١). ويرى مراد وهبة ان كلمة الايديولوجيا لاتينية الأصل ومركبة من مقطعين ((Logy)) و((Ideo)) ويقصد بها علم الصور أو الخيال المزيف غير الواقعي والذي يخفي وراءه الحقائق، كما هو الحال في التصور الأفلاطوني لأصحاب الكهف ووعيتهم الزائف بحقيقة وجودهم^(٢).

ويرى عبدالله العروي، ان كلمة ايديولوجيا تعني لغويا، في أصلها الفرنسي علم الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي إذ استعارها الألمان وضمّنها معنى آخر، ثم رجعت الى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية. وليس من الغريب في هذه الحالة أن يعجز الكتاب العرب عند ترجمتها بكيفية مرضية. أن العبارات التي تقابلها في العربية هي، عقيدة، ذهنية، منظومة فكرية، وتشير هذه فقط الى معنى واحد من بين معاني الايديولوجيا. ونجد في العلوم الاسلامية لفظة لعبه دورا محوريا كالدور الذي تلعبه اليوم كلمة أيديولوجيا وهي لفظة الدعوة في الاستعمال الباطني، غير أنه من المستحيل احيائها

(١) مراد وهبة، محاضرات في الايديولوجيا الحضارية، جامعة الإسكندرية، ١٩٧٨، ص ٥، نقلا

عن احمد جعفر حسين، الايديولوجيا وعلم الاجتماع، رسالة ماجستير، غير منشورة - كلية

الآداب، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٣، ص ٧-٨.

(٢)

والاستعاضة بها عن كلمة أيديولوجيا التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي ويقترح العروي تعريب الكلمة وادخالها في قالب من قوالب الصرف العربي، وهو يعطي مثلاً فيستعمل كلمة أدلوجة على وزن أفعوله ويعرفها حسب قواعد اللغة العربية، ومن ثم نقول أدلوجه وجمعها أداليج أو أدلوجات^(١).

٢- مفهوم الأيديولوجيا قبل ماركس:

ظهر مفهوم الأيديولوجيا، مثله في ذلك مثل العديد من المصطلحات التي يستخدمها المشتغلون بالعلوم الاجتماعية، خلال القرن الثامن عشر، حيث تعتبر الفترة التي أعقبت القرن السابع عشر في أوروبا والمسمى بعصر العقل، والتي انتهت القرن التاسع عشر من أخصب الفترات الفكرية التي عرفت بها البشرية. فصعود البرجوازية الأوروبية وتحطيم أسس التكوين الإقطاعي، سبقه وواكبه دعوة إلى تحرير العقل الإنساني من كل سلطة دينية أو زمنية، ثم دعوة إلى التزام هذا العقل المتحرر بالواقع المتغير. ومن ثم كانت المذاهب الفلسفية والنظريات التي غلب عليها طابع العقلانية والثورية، وهما الصفتان اللتان شكلتا جوهر أيديولوجيا البرجوازية الصاعدة.

كما كانت تلك الفترة التي بدأت بنهاية القرن السابع عشر، فترة غنية بالثورات السياسية والاجتماعية التي ترتبت على صعود البرجوازية وقيام النظام الرأسمالي الصناعي. وقد لازمت هذه الثورات، العديد من النظريات والانساق الفكرية التي تعالج العالم الطبيعي والاجتماعي وطبيعة الإنسان، ولهذا كان طبيعياً، ومع سيادة روح النقد التي اتسمت بها تلك الفترة، أن تسمى بعصر الأيديولوجيا، فثمة صراع بين البرجوازية الصاعدة والإقطاع عبر عن نفسه على المستوى الفكري في صراع بين العقلانية وسلطة الكنيسة بأوهامها المكبلة

(١) عبدالله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

لأنطلاقة العقل الإنساني، ثم تشهد العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر صراعا
ايدولوجيا من الوضعية بحسبانها ايدولوجيا الطبقة البرجوازية في مرحلة
سيطرتها والماركسية Positivism بحسبانها أيدولوجيا الطبقة العاملة، وهو
صراع يلخص تناقض المصالح الاقتصادية وتباين الاهداف لكلتا الطبقتين.

ويبدأ تاريخ مفهوم الايديولوجيا، في الغالب، مع الفيلسوف الفرنسي
ديستوت تراسي (1754-1836) Destuttde Tracy، والذي يعد أول من
استخدم مصطلح الأيديولوجيا وذلك في نهاية القرن الثامن عشر. ثم تطور
كمفهوم خلال القرن التاسع عشر. ولكن الاهتمام بالمسائل التي ينطوي عليها هذا
المفهوم قد بدأ مبكراً جداً قبل دي تراسي، فمع تقسيم مجتمعات العصور الوسطى
بدأ الاهتمام بدراسة وتحليل ظواهر مثل الشرعية الفكرية والتبرير الفكري
لأشكال السيطرة الاجتماعية ومصادر التشويه والتحريف العقلي في معرفة الواقع
في المجتمعات الطبقية، وبهذا المعنى ليست الايديولوجيا ظاهرة حديثة في تاريخ
الفكر الانساني فهي ترتبط بأشكال النضال الليبرالي الذي خاضته البرجوازية
الصاعدة ضد قيود الاقطاعية في المجتمعات الأوروبية، كما ارتبطت أيضاً
بالاتجاه النقدي الجديد الذي غلب على فكر العصر الحديث. وعلى هذا يمكن
القول بان ظهور مفهوم الايديولوجيا قد ارتبط بكل من الممارسة السياسية،
وتطور العلم الحديث^(١). وسنتناول هنا الجهود والاسهامات التي قدمها ميكافيللي
وفرنيسيس بيكون وتوماس هوبز وكوندياك وصولاً الى دي تراسي وأوجست
كونت، في صياغة مفهوم الأيديولوجيا أو في معالجة ظواهر سترتبط بهذا
المفهوم.

(1) Larrain. Jarge, The concept of Ideology, op.cit., p.17.

* ميكافيللي:

ربما يعتبر ميكافيللي (١٤٦٩-١٥٢٧) N- Machiavelli، أول مفكر يعالج مسائل ترتبط مباشرة بظاهرة الأيديولوجيا. فملاحظاته حول الممارسة السياسية للأمرأء، وحول السلوك الانساني في السياسة بصفة عامة، قد ساعدت على تطور مفهوم الأيديولوجيا بالرغم من أنه لم يستخدم مصطلح الأيديولوجيا على الإطلاق. لقد ظهرت بعض عناصر مفهوم الأيديولوجيا في كتابات ميكافيللي عندما ربط بين أحكام الناس وآرائهم، وبين ميولهم ومصالحهم^(١).

ويرى كارل مانهايم Mannheim، أن ميكافيللي قد جعل من واجبه أن يربط بين الاختلافات في آراء الناس ووجهات نظرهم، وبين الاختلافات الناجمة عن مصالحهم. وبناء على ذلك فعندما يصف ميكافيللي دواء نافعا لكل نوع من أنواع التحيز، فإنه إنما يوضح ويؤلف قاعدة عامة للتفكير لم تكن موجوده من قبل^(٢).

وقد قدم ميكافيللي فكرة أخرى هامة ساعدت على ظهور وتطور مفهوم الأيديولوجيا حيث ربط بين الدين والسلطة والهيمنة Hegemony، ونقد الوظيفة الاجتماعية للتفكير الديني، كما أرائه حول استخدام الوفة والخداع للحصول على السلطة والحفاظ عليها قد مهدت أيضا لظهور مفهوم الأيديولوجيا^(٣).

* فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) F. Bacon

تعتبر نظرية بيكون عن الأوهام أو الاصنام Idols التي تتوق المعرفة الصحيحة، من البدايات المبكرة أيضا التي ساهمت في ظهور مفهوم الأيديولوجيا وقد تحدث بيكون عن أربعة أنماط من الأوهام التي تؤثر بقوة في الانسان. أولها،

(١) كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية، مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة عبدالجليل

الطائي، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٨، ص ١٣٥-١٣٦.

(2) Larrain, Jarge, The concept of Ideology, op. cit., p.18.

(3) Ibid., pp. 18.

أوهام القبيلة، وهي تصور عجز الانسان عموما عن عكس الواقع على نحو ملائم. وثانيهما أوهام الكهف وهي تصور تحول الانسان الى ساكن كهف معزول ينزع الى الحكم على الأشياء الموجودة في العالم الخارجي من خلال وجهة نظره الشخصية المتأثرة بوجوده داخل الكهف. والنوع الثالث من الأوهام هي أوهام السوق، والتي تنشأ بفعل الاستخدام غير الدقيق للألفاظ، حيث توضع ألفاظا لأشياء غير موجودة أو لأشياء غامضة أو متناقضة. وتشكل أوهام المسرح النوع الأخير من هذه الأوهام، وهي تحدث بفعل المكانة والنفوذ الذي يكون للمذاهب والتقاليد المتوارثة^(١). وتؤلف هذه الأوهام الأربعة مصادر الزلل والخطأ الناشئ في بعض الأحيان، من الطبيعة البشرية ذاتها، وفي أحيان أخرى من أفراد معينين. كما يمكن أن يُعزى الخطأ أيضا الى المجتمع أو إلى التقاليد وهي على كل حال عقبات في طريق المعرفة الصحيحة^(٢).

وقد أرتأى بكون ان الناس لايمكنهم أن يفهموا مجتمعهم ويحرزوا معرفة صحيحة بالطبيعة وذلك لأن وضعهم في المجتمع يدفعهم الى اختيار حقائق معينة وتفسيرها بطريقة متميزة. ومن ثم لابد وأن يخلصوا عقولهم من تلك الأوهام والنقائص^(٣). ويرى وانهائم أن ثمة علاقة بين الاصطلاح الحديث ((أيديولوجيا)) واصطلاح ((الأوهام)) الذي استعمله ليكون للإشارة الى مصادر الخطأ والزلل، فالمفهوم الخاص للأيديولوجيا، يعني لدى مانهايم، يرى ظاهرة مباشرة تتسراوح بين كذب بسيط من جهة وخطأ نتيجة لجهاز عقلي مشوه ومحرف وملئ بالزلل من جهة ثانية.

(1) Kernig, C.D (ed.), Marxism communism and western society, a comparative Encyclopedia, vol. Iv, NewYork, 1972, p.201.

(٢) كارل مانهايم الأيديولوجيا والطوبائية، مصدر سابق، ص ١٣٢-١٣٣.

(3) Wahba, mould, Odeologies and civilization , in: Wahba, mould (ed.), philosophy and civilization , Ain shams university, Cairo, 1978, p.81.

ويشير هذا المفهوم الخاص الى مجال من الأخطاء النفسية في طبيعتها والتي تختلف عن الخداع والغش المقصودين لأنها ليست مقصودة، وإنما تنفجر حتماً بدون قصد من بعض العناصر السببية. وبناء على وجهة النظر هذه يمكن أن تعتبر نظرية بيكون عن الأوهام Idols الى حد معين من الدراسات الرائدة في المفهوم الحديث للايديولوجيا^(١).

* توماس هوبز (١٦٧٩-١٥٨٨): T. Hobbes:

لقد أكد هوبز على أن الجهل بالطبيعة والخوف من السلطة يشكلان معاً أساس الاعتقاد الديني فعندما لا يستطيع الإنسان أن يصل الى العلل الحقيقية للأشياء يفترض عللاً لها تكون اما من عنده هو أو وفق ميوله، أو أنه يعتمد على سلطة البشر الآخرين في ذلك كما ان هوبز قد اهتم ايضاً بالنظر إلى دلالة الاعتقاد الديني كوسيلة لتحقيق السلام والاستقرار. وعلى العكس من ذلك نجد أن المنورين الفرنسيين قد اعلنوا ان التصورات الدينية، التي قبلها كل من هوبز وميكافيللي كوسيلة لتحقيق السلام وتماسك المجتمع، هذه التصورات قد أصبحت خطراً حقيقياً على السعادة البشرية وذلك بالنظر اليها كشكل من اشكال التحيز الأيديولوجي. فالدين لم يعد ينظر اليه على أنه قوة موحدة ولكن على العكس من ذلك نظر اليه المنورون الفرنسيون على انه مصدر لكل الخرافات والمفاهيم الزائفة والأفكار المتحيزة، وعلى هذا النحو كان نقد هولباخ Holbach وهو أحد فلاسفة التنوير الفرنسيين للدين، ويعتبر هذا النقد وثيق الصلة بصياغة مفهوم الايديولوجيا، وكان له تأثير كبير على هيجل وفورباخ وماركس نفسه^(٢).

لم يكن «هوبز» مهتماً بنظرية المعرفة قدر اهتمامه بالفلسفة السياسية إذ لم يتوسع في مبحث الادراكات الذي طبعته الحسية المباشرة في سائر جوانب نظامه

(١) كارل مانهاين، الايديولوجيا والطوبائية، مصدر سابق، ص ١٣٤-١٣٥.

(2) Larrain, Jarge, The concept of Ideology, op. cit. , pp. 23-26.

الفلسفي، وبخلاف الفلسفة الانجليزية خاصة ((جون لوك John Lock الذي تمسك بمفهوم الصفات الذاتية التي تحدث الاحساس بالصفات الأخرى^(١).

* كوندياك ودي تراسي:

يعتبر دي تراسي مبتدع لفظة أيديولوجيا والذي تتلمذ على يد كوندياك (Condillac (١٧٨٠-١٧١٥)، الذي يوصف مذهبه عادة بالحسية sensualism وهو المذهب القائل بأن معارفنا أما احساسات، أو راجعه الى احساسات، ففي نظر كوندياك، ترجع كل محتويات الوعي، ومنها الأفكار التي يخلقها الانسان الى الاحساسات. ولذا فهو يريد الكشف عن مصدر افكارنا في الحس الطبيعي^(٢).

يقول كوندياك «لم يعرف أحد أكثر من يكون اساس أغلاطنا أنه رأى ان الأفكار وهي من عمل الذهن، شيدت على غير نظام، وبالتالي لكي نتقدم في البحث لابد من هدمها واعادة بنائها». وإذا كان السؤال الأساسي لدى يكون وهو يؤسس بدايات المنهج التجريبي، هو: كيف تفكر تفكيراً سليماً؟ فإن كوندياك وقد سار على اثر يكون باعتناقه لتجريبية حسية صرفه، قد حور السؤال الى سؤال آخر كيف نفكر؟ ويبقى سؤال يكون الأول في نطاق المنطق، أما سؤال كوندياك فإنه يفتح الباب للبحث عن جميع المؤثرات الطبيعية الحسية، والانسانية الثقافية التي تؤثر في الفكر الإنساني^(٣). ومن ثم كان تأكيد كوندياك على ضرورة توسيع نقد يكون للأوهام Idols أو الأوهام كقاعدة لأصلاح الوعي^(٤). هذا وقد أخذ دي تراسي عن كوندياك واصبح بحثه عن عملية نشوء أفكارنا موضوع دراسة لعلم

(١) ستيورات هاشمير، عصر النهضة (فلسفة القرن السابع عشر) سلسلة ابحاث، ط٢، ترجمة د.

ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ١٩٨٦، ص٣٦-٣٧، ٥٣.

(٢) ياكوب باريون، ماهي الايديولوجيا؟ دراسة لمفهوم الايديولوجيا ومعضلاتها، ترجمة أسعد

رؤوف، الدار العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧١، ص٩٨-١٠٥.

(٣) عبدالله العروص، مفهوم الايديولوجيا، مصدر سابق، ص٢٢.

(4) Antony Giddens, central problems in social theory , op. cit. .p.165.

جديد هو علم الأفكار أو الايديولوجيا، ووظيفة هذا العلم - الايديولوجيا، تقوم في نظر دي تراسي، على أرجاع الأفكار المركبة الى أفكار بسيطة، وهذه بدورها ترجع الى الأحاساسات أو المدركات الحسية المباشرة^(١).

لقد أرتأى دي تراسي، مثل غيره من مفكري عصره، أن الناس يمكنهم استخدام العلم لتحسين ظروفهم الاجتماعية والسياسية وبالنسبة له، تعني الايديولوجيا بدراسة عملية تكوين الأفكار، ((علم الأفكار)) واعتقد دي تراسي، أن الأفكار إنما تتكون بفعل البيئة المادية، وعليه فإن العلم التجريبي، الذي يكتسب من خلال التجربة يصبح المصدر الرئيسي للمعرفة. ولا تلعب الظواهر فوق الطبيعية أو الروحية أي دور في صياغة الأفكار^(٢).

وقد وردت لفظة أيديولوجيا أول ما وردت في كتاب دي تراسي (مذكرة حول ملكة التفكير) ثم كرس استعمالها، بالمعنى الذي أعطاها إياه، في كتابه الآخر (مشروع عناصر الايديولوجيا). وتعني الكلمة عنده: (العلم الذي يدرس الأفكار، بالمعنى الواسع لكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلامات التي تمثلها، لاسيما أصلها. (ولقد قصد دي تراسي من وراء اعتماد هذه اللفظة المركبة، الاستغناء عن استعمال تعبير (علم النفس) الذي ينطوي على مفهوم (النفس) ذي المدلول الروحي الديني الذي أراد تجنبه ابتغاء للعقلانية^(٣).

وقد ابتدع ((دي تراسي)) مصطلح الايديولوجيا لأول مرة في ١٧٩٧^(٤). وللايديولوجيا عند ((دي تراسي)) معنيان وهما:-

(١) ياكوب باريون، ماهي الايديولوجيا، مصدر سابق، ص ٢٧.

(2) Leon. P Baradat, political Ideologies. Their origins and jmpact, prentice-Hall, inc. , U.S.A, 1979, p.30.

(٣) رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للايديولوجيا، الفكر العربي، العدد ١٥، السنة الثانية، ١٩٨٠، ص ٥٥-٥٦.

(4) H. M. Drucker, the Political uses of Ideology, Macmillan, 1975, p.3.

١ - المعنى الأول وهو المعنى الواسع:

ويقترن بنقده للتربية التي رأى عيبها في تشتت العلوم. لذا فإن وظيفة الأيديولوجيا هي استعادة وحدة العلوم ومن ثم فإن مجالها هو مجال الوجود ومن هنا فإن الأيديولوجيا تطابق الفلسفة الأولى، ولكنها تختلف عن الميتافيزيقا التي عنده ((فن التخيل الذي يرمي الى ارضائنا لا الى تعليمنا)). أما الوحدة التي ترمي اليها الأيديولوجيا فهي ((وحدة وجهة نظر الانسانية اي المصادر المشتركة للعمليات الثلاث التي تتمثل بالحكم والنطق، وفعل الارادة، تلك العمليات التي تمدها فنون المنطق والنحو والصرف والأخلاق بقواعدها العملية التي لا تدع خارج نطاقها اي فاعلية انسانية))^(١).

٢ - المعنى الثاني المفهوم الضيق للأيديولوجيا:

ويعني تحليل الملكات الانسانية، وعنده أن الأيديولوجيا، أو علم الأفكار تبحث في عملية نشوء الأفكار وهي موضوع ذلك العلم، أما وظيفته فهي تحليل الأفكار المركبة الى أفكار بسيطة ومن ثم الى احساسات ومدرجات حسية. وعليه فإن الأيديولوجيا تصبح علماً فلسفياً لتوضيح الأبعاد المعرفية، وبقينيتها^(٢).

وعن طريق التدريب على تحليل الأفكار الى عناصرها الأولية فإن العلم الجديد يمكنه أن يحل محل المنطق، فإذا احسن الانسان تحليل أفكاره فإنه سيدرك الأفكار التي مصدرها الخبرة، من تلك التي لا اساس لها وبهذه الطريقة فإن بالاستطاعة تنفيذ الكثير من التعاليم الدينية^(٣).

(١) أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر، ط١، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م، ص٤١.

(٢) ياكوب باريوث، ماهي الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص٤١.

(3) George Bas, Destutt Tracy, in Encyclopedia, of Philosophy vol. 2, Macmillan, U.S.A, 1972, p.375.

وقد عرض دي تراسي هذا العلم عرضاً منهجياً، مشيراً إلى أن الأيديولوجيا هي جزء من علم الحيوان Zoology لأن العقل الانساني هو ظاهرة من ظواهر الحياة الحيوانية^(١). لذا فإن معرفة الطبيعة الانسانية التي كانت مطمح الأيديولوجيا كانت تسعى للكشف عن المبادئ الصحيحة كلياً لتربية الانسان الاجتماعي، ومن هنا فإن اختزال الأفكار بشكل وسيلة لبناء نظام تربوي شامل.

لكن ((الايديولوجيين)) الذين رفضوا الميتافيزيقا بدعوى أنها ثقافة ماضوية أوجدتها الأفكار الدينية المسبقة والتعصب قد استندوا في فكرهم الانثروبولوجي الاجتماعي والفلسفي إلى تصور ميتافيزيقي للطبيعة التي هي نظام محكم تجري فيه الأمور تبعاً لقوانين قابلة للمعرفة، فجعلوا مهمته اكتشاف هذه القوانين التي تشكل أسس الدولة والمجتمع^(٢).

فالتفكير الصحيح كما ذهب إليه ((كوندياك)) هو قاعدة الفعل السياسي الصحيح^(٣).

ولما أصبح علم الأفكار وفقاً لهذه السمات وسيلة تربوية عامة فقد قادتهم مطالبهم هذه إلى الميدان السياسي بعد أن نادى ((الايديولوجيون)) بشرط أفضل للأصلاح التربوي، وايدوا انقلاب ((نابليون)) وتوليه الحكم عام ١٧٩٩^(٤). والذي سرعان ما تراجع عن التزامه بالحرريات العامة بفعل طموحاته السياسية التوسعية.

فقد عارضوا كذلك نابليون في دعم حكمه بالاستعانة بالدين وتسوية علاقات الدولة مع الكنيسة. وثمة رأي يقول بأن جميع الفلاسفة المرموقين كانوا

(1) T.W Stein, The mind and The word, N. Y. , 1961, p.68.

(2) Truth and Ideology, p.8.

(3) Ibid., p.4.

(٤) البير، سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، ط٣، ترجمة جورج كوسي، منشورات عويدات،

بيروت، باريس، ١٩٨٢، ص ٥٤-٦١.

يعارضون الثورة على حكومات أوربا القائمة آنذاك على الرغم من دورهم المعروف في الاعداد للثورة الفرنسية^(١).

وأدت المواجهة بين «نابليون» والأيديولوجيين الى الغائه لقسم العلوم السياسية والأخلاقية في معهد فرنسا عام (١٨٠٣) إذ رفض هؤلاء تلك السياسات^(٢) التي اعتمدها ((نابليون)) في المساس بحرية الفكر.

وفي ظل التحولات التي مرت بها فرنسا في فترة استرجاع الملكية أنظم نابليون الى الحملة المعادية لهؤلاء المفكرين الذين اتهموا بالعداء للدولة والدين^(٣) وكذلك بتدمير عظمة فرنسا، فوصفهم (نابليون) بأنهم أيديولوجيين بالمعنى الأزدرائي مستخفاً بهم وواصفا أياهم بعدم الواقعية وأنهم نظريون غير عمليين وان نظرتهم منفصلة عن العالم.

ولقد اكتسبت الأيديولوجيا ضمن هذه الفترة ذلك المعنى السلبي الذي عمل ((الأيديولوجيين)) وغيرهم من التتويريين عل الطاقة بالتقاليد التي رأوا فيها أوهاما وتجريداً يحول دون تعرف الأذها على الحقيقة فأصبح ذلك المصطلح الذي يدل على نوع التفكير الذي يؤدي الى الخلط والتشويش، والذي يستخدمه أصحاب المصالح للتضليل والحيلولة دون الفهم العقلاني.

فما لا شك فيه أن هجوم ((نابليون)) على الأيديولوجيين وما تواتر داخل وخارج فرنسا، يفيدنا بتشتت وتبعثر مفهوم الأيديولوجيا وعدم اتفاق نقادها بحيث يتراوح بين وصفهما بالفسطة التي تبحث في أصل الأفكار، وبين من عدها رداً للفكر إلى أحساس، أو حسبها مساوية للتعالي ((الكانتي))^(٤).

(١) ول وايريل يوارنت، قصة الحضارة، ج٤٢، ترجمة فؤاد أندراوس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٧، ص٣٨٨-٣٨٩.

(2) Truth and Ideology, p.9.

(٣) ماهي الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص٣٠.

(4) Truth and Ideology, p.15.

هـ- أوكست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧): Camte

بالنسبة لكونت، تعتبر الأفكار هي التي تحكم العالم وتجعله منظماً أو هي التي تحيله الى حالة من الفوضى. فالحالة الفكرية هي التي توجه وتحدد كل ما عداها من صور الحياة الاجتماعية وقد رأى كونت أن جوهر العملية التاريخية هو تطور الفكر، وبناء على ذلك قدم ما أسماه بقانون المراحل الثلاث The Law of the three stage، واقام مجموعة من الارتباطات بين المراحل العقلية الأساسية ومراحل تقدم الحياة المادية للإنسان ونموها وأشكال الوحدات الاجتماعية، وأنماط النظام الاجتماعي، والمشاعر الغالبة أو السائدة لقد كان هدف كونت هو بناء مجتمع ينهض أساساً على مجموعة من القيم والمعتقدات المشتركة التي يؤمن بها جميع أفرادها، إلا أنه على الرغم من ذلك أخذ موقفاً عدائياً من الأيديولوجيات الثلاث الرئيسية السائدة في عصره، وهي الليبرالية والاشتراكية والشيوعية، وبذل كل جهده للحد من انتشارها، الأمر الذي يعني أن كونت كان يرى أن المجتمع الإنساني إنما يعيش على التنظيم أكثر مما يعيش على الايديولوجيات^(١). ومن ثم فإن التفكير الذي تطور بواسطة كونت والذي هيمن بدرجة قوية بواسطة Durkheim فيما بعد، لم يظهر فيه للايديولوجيا كمفهوم محوري، وإنما ظهر فيه علم الاجتماع على أنه العلم الذي يهتم بصياغة التقدم في إطار النظام، واتمام مجاوزة الميتافيزيقا، وصياغة روابط جديدة للوحدة الاجتماعية. لقد احتفظ كونت بفكرة الايديولوجيين حول التطور الطبيعي للعقل الانساني، ولكنه استبعد الصبغة التي يتم بها هذا التطور كما عبر عنها دي تراسي، فأسقط مصطلح الايديولوجيا وأقام تعارضا بين العلم والميتافيزيقا^(٢).

(١) سمير نعيم احمد، النظرية في علم الاجتماع، ص ٨٤-٩٣.

(2) Antony Giddens, central problems in social theory, of cit, p.166.

٣- المفهوم الماركسي للايديولوجيا:

يمكن أن نميز في سياق الماركسية بين مفهومين مختلفين للايديولوجيا الأول هو مفهوم مؤسسي الماركسية، ماركس وانجلز، وهو ما يمكن أن نسميه بالمفهوم النقدي السلبي المحدود للايديولوجيا بحسبانها وعياً زائفاً والمفهوم الثاني، هو ما يمكن أن نسميه بالمفهوم الإيجابي الممتد للايديولوجيا وذلك بالنظر الى الايديولوجيا على أنه أحد أشكال الوعي الاجتماعي لطبقة معينة وهي تشكل نسقاً من الأفكار والنظريات التي تعبر عن مصالحها، ومن ثم فهي سلاح نظري فعال في الصراع السياسي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض كتابات انجلز قد ساعدت في البداية على توضيح معالم هذا المفهوم الإيجابي الممتد للايديولوجيا، كما سنرى، إلا أن بلورة هذا المفهوم الإيجابي من جانب المفكرين الماركسيين مثل جورج لوكاتش جاءت بشكل نهائي، وأن لم يكن بشكل تفصيلي على يد لينين F. Lenin ثم تتابعت بعد ذلك محاولات بلورة هذا المفهوم الإيجابي للايديولوجيا وانطونيو غرامشي A.Gramsci ولويس التوسير L.Althusser.

أ- المفهوم السلبي المحدود للايديولوجيا: ماركس وانجلز

يتحدد الإطار النظري الذي أنبثق منه مفهوم الايديولوجيا عند ماركس Marx باكتشافه ونقده لبعض أشكال الوعي الزائف والمشوه التي تنبثق بالضرورة من التناقضات الاجتماعية التي يحويها الواقع الاجتماعي ففي نقده لمفهوم هيجل Hegel، الذي يعد ممثلاً للمثالية الألمانية عن الدولة رأى ماركس أن المشكلة الحقيقية تكمن في اعتبار هيجل أن الأفكار هي الأساس ونقطة الانطلاق وليس الواقع والممارسة في حين يرى ماركس أن الأفكار تنشأ في الممارسة، وتعبر عن الواقع. وهذا هو السبب في أن هيجل اعتبر الدولة البروسية تجسيداً في الواقع للفكرة المطلقة التي تظهر في أشكال متجسدة متتالية

تعبّر بها عن تطورها وبالتالي فإن موقف هيجل الذي هو قلب للعلاقة بين الفكر والواقع يؤدي في النهاية إلى تبرير هذا الواقع. وكذلك بالنسبة لموقف فيورباخ Feurbach من الدين فإن فيورباخ يعتبر أن الدين مجرد وهم خلقه الإنسان فقد جسد الإنسان ذاته في شكل اله، ثم اعتبر هذا الإله هو الأساس، هو الخالق وفي حين أن فيورباخ يرى القضية قضية وهم وإن اكتشف هذه الحقيقة كفيل بتحرير الإنسان، نجد ماركس ينتقد هذا التفكير إذ يعتبر الدين مجرد تعويض عقلي عن واقع غير كامل. إذ يكون الإنسان في مخيلته حلاً متكاملاً خارج نطاق الواقع في محاولة لمواجهة تناقضات هذا الواقع. وبالتالي فإن العملية هي مجرد قلب صورة الواقع في الوعي أو محاولة لحل تناقضات الواقع في مجال الوعي. وفي كتاب الأيديولوجيا الألمانية. استعمل ماركس بعض الاستعارات ليعبر بها عن فكرة قلب الواقع في الوعي، مثل الكاميرا أو شبكية العين، التي تنتج بعض أشكال الوعي الزائف وليس كل أشكال الوعي والافتقدت نظريته حول نشوء الأفكار وتطور معناها. فهو يرى أن الأفكار هي تعبير واع، سواء صحيح أو غير صحيح، عن علاقات وأنشطة الإنسان وأن بعض أشكال الوعي غير الصحيح أو المشوه، تمثل قلباً للحقيقة رأساً على عقب في مخيلة الناس وهذا ينتج عن ما يسميه ماركس محدودية نمط نشاطهم المادي، ومحدودية العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عن هذا النشاط^(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت الأفكار هي تشويه أو قلب للواقع فإن ذلك يحدث من جراء أن الحقيقة تظهر لنا مقلوبة رأساً على عقب. فثمة مستويات للحقيقة، في رأي ماركس، المستوى الأول هو مستوى الظواهر ويمثله في النظام

(١) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، بحث مقدم إلى الندوة الثانية بمشكلات الانماء في الوطن العربي، البعد الثقافي، بغداد، ٩-١٠ مايو ١٩٨٤. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، ١٩٨٤، ص ١-٤.

الرأسمالي مجال التبادل والمستوى الثاني هو الجوهر والذي يمثله مجال الإنتاج. ويرى ماركس أن مستوى الظواهر يخفي حقيقة ما يجري في مستوى الجوهر. فالتشوه الأساسي في النظام الرأسمالي يكمن في حقيقة أن رأس المال يسيطر على العمل، هذه الحقيقة تظهر في صورة وعي مشوه معكوس في مجال التبادل. فعلى مستوى الظواهر يصبح دوران السلعة في السوق هو مصدر فائض القيمة ويكون الربح عبارة عن الفرق بين ثمن السلعة و ثمن تكلفتها، وكذلك في نفس المستوى يظهر الأجر باعتباره قيمة مكافئة لعمل يوم كامل، أي قيمة العمل التي يحددها العرض والطلب في السوق. هذه الأمثلة للظواهر التي على مستوى التبادل هي في الحقيقة مظاهر خارجية لعملية أخرى تتم من خلفها في مجال الإنتاج ففكرة الربح الذي يتحقق في السوق تخفي استحواذ الرأسمالي على وقت العمل في مجال الإنتاج، وأن فكرة الأجر العادل تخفي حقيقة أنقسام يوم العمل الى قسمين، الأول مدفوع الأجر ويمثل العمل الضروري، والثاني غير مدفوع الأجر ويمثل العمل الفائض وهو ما ينتج فائض القيمة. ويعتبر ماركس أن الأيديولوجيا في الأساس تظهر في الوعي العفوي للناس نتيجة الممارسة اليومية لحياتهم وعلاقاتهم، وأن هذه الأيديولوجيا تخفي العلاقات الحقيقية، وحيث أن الجوهر وهو مجال الإنتاج، هو في حقيقته يمثل تناقض فأن الأيديولوجيا تخفي هذا التناقض بتكوين وعي مشوه، أو معكوس لمستوى من الحقيقة وهو مستوى الظواهر أو مستوى التبادل وهو في ذاته مشوه أو معكوس ولا يعبر عن الجوهر كما رأينا^(١).

لاتمثل الأيديولوجيا أنن الجوهر، وإنما تعمل على أخفائه ومن ثم فهي وهم له أساس اجتماعي يتمثل في العلاقات الاقتصادية القائمة وبالتالي فعندما نجد أن الذين يعيشون تلك العلاقات الاقتصادية يتمسكون بهذه الأفكار أو الأيديولوجيا، فأن علينا

(١) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص ٤-٥.

أن نعرف أن السبب في ذلك هو أن ما يظهر لهم في الواقع هو مستوى الظواهر وليس الجوهر ولكن ماركس يرى أن السقوط في حبال هذا النوع من الوعي المزيف ليس قدرا لا يمكن الفكك منه، ولكنه يحدث بفعل الممارسة المحدودة للحياة التي تجعل كل من العامل وصاحب راس المال في مستوى وعي الظواهر ويرى ماركس أن العلم، كأحد أشكال الممارسة، يساعد على الانتهاء النظري للايديولوجيا ولكنه لا يستطيع القضاء عليها في الواقع ولكن العمل الثوري الذي يؤدي الى تغيير جوهر العلاقات التي تعبر عنها هذه الظواهر التي تنعكس في الوعي في شكل أفكار أيديولوجية هو الذي يؤدي الى القضاء على الايديولوجيا. وكما يقول ماركس أن الإنسان لا يستطيع أن يحل في الفكر التناقضات التي لم يستطيع بعد حلها في الواقع، ولكنه يستطيع فقط أن يكشفها من خلال العلم^(١).

فبينما تظل الايديولوجيا عند حدود المظاهر الخارجية، يأخذ العلم في النفاذ الى جوهر ظواهر الواقع كاشفا عن القوانين التي تحكم حركة الواقع، والعلاقات الحقيقية التي تكمن خلف المظهر الخارجي^(٢). وبالنظر الى أن ماركس تمكن من كشف جوهر النظام الرأسمالي فإنه لا يعتبر الفكر الذي قدمه أيديولوجيا ولم يستخدم هذا المفهوم في وصف أفكاره كالقول مثلا أنها أيديولوجيا الطبقة العاملة أو الايديولوجيا الماركسية.

وإذا كانت الايديولوجيا هي انعكاس مشوه في الوعي ناتج من وجود مستويين للحقيقة وأن مستوى الظواهر الذي ينعكس في الوعي ويؤدي الى ظهور الايديولوجية، فإن ذلك يعني شيئين:-

الأول: أن الايديولوجيا تظهر بشكل تلقائي.

والثاني: أن الايديولوجيا ليست من إنتاج طبقة معينة.

(١) نفس المصدر، ص ٦.

(2) Larrain, Jarge, The concept of Ideology, op. cit, p.172.

مما يعني أن الأيديولوجيا ليست عملية تأمر تقوم بها طبقة معينة عن وعي لتحقيق سيطرتها أو لضمان استمرار تلك السيطرة. إذ أن التعرض للظواهر التي تؤدي إلى تشويه الوعي، هو من نصيب كافة الطبقات سواء كانت مستغلة أو مستغلة. إلا أن هذا الوعي الزائف يحقق مصلحة الطبقات المستغلة أو يؤدي إلى إعادة الإنتاج، نفس العلاقات التي تتضمن استمرار الاستغلال. الأيديولوجيا إذن تستمد معناها وأهميتها من الدور الذي تقوم به وليس من الطبقة التي تنتجها. فهي نوع من الوعي الزائف ينتجه مجتمع معين على أساس نمط إنتاج محدد، ولا تنتجه طبقة محددة، ولكنه يخدم طبقة معينة هي الطبقة المستغلة. وعلى هذا فإن تفسير قول ماركس أن الأفكار السائدة في كل حقبة هي أفكار الطبقة السائدة، هو أنها في الأساس تعبر عن مصالح الطبقة السائدة ولا يشترط أن تكون من إنتاجها. إلا أن هذا التفسير لا يمنع من وجود تفسير آخر مكمل له وهو أن الإنتاج الفكري في ظل النظام الرأسمالي شأنه شأن أي إنتاج آخر يكون تحت سيطرة الطبقة المستقلة والسيطرة، وبالتالي فإن الفكر الذي يعبر عن مصالحها هو الفكر الذي نتاج له فرصة أوسع للانتشار وبالتالي السيطرة في وقت تكون فيه الطبقات الخاضعة والمستغلة فاقدة لفرص الإنتاج الفكري، الذي أصبح يتم إنتاجه من خلال مؤسسات، لأن هذه الطبقات جردت من الأدوات المادية لإنتاجه^(١). ويعتبر هذا التحليل الذي قدمه ماركس بداية الطرح الكلاسيكي لمقولة الأيديولوجيا السيطرة The Dominant Ideology في الماركسية، والتي نجد أصولها في مؤلف ماركس ((الأيديولوجيا الألمانية)) وأفكار الطبقة المسيطرة تكون في كل عصر هي الأفكار الحاكمة، والطبقة التي تسيطر على القوى المادية للمجتمع، تكون في نفس الوقت المسيطرة على القوى الفكرية^(٢).

(١) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص ٨.

(2) Abercrombie, Nicholas and others, The Dominant Ideology Thesis, op. cit., cit., pp24-29.

ويؤكد برنبوم Birnbaum أن تصور ماركس عن الأيديولوجيا مرتبط بثلاثة مفاهيم أساسية وهي، الاغتراب Alienation، وهي العملية التي يتجاوز خلالها ناتج الجهد الانساني، قدرة الصناع على التحكم فيه فعلى الرغم من أن العمال هم الذين يقومون بصنع السلع، الا أنهم يشعرون بالاغتراب عنها، نتيجة للانفصال بين الملكية والعمل. والمفهوم الثاني، هو التحسين Reification، وهي العملية التي يقوم من خلالها الناس بأضفاء الوجود المستقل على أشياء بعيدا عن صناعتها ومثال هذا الصنم الذي يصنعه الانسان من الحجر، ثم يؤلهه ويعتقد أنه يحميه من الاخطار وأنه يملك له نفعا أو ضرا. والمفهوم الثالث هو الغموض Mystification، ويقصد به أضفاء خاصية الوجود المستقل على التصورات أو النتائج العقلية الخالص^(١).

وتظهر آليات انتاج الأيديولوجيات لأخفاء التناقضات، سواء بسوعي أو بدون وعي، للمحافظة على النظام القائم في التحليل النهائي، تظهر هذه الآليات في كتابات ماركس عن نظريات فائض القيمة، وتتمثل هذه الآليات في أنكار وجود التناقض، حيث يؤدي اخفاء حقيقة العلاقات الاقتصادية القائمة على التناقض والتمسك بفكرة الوحدة في مقابل فكرة التناقض، يؤدي هذا الى ستر التناقضات لصالح الطبقات المستغلة، اي خلق أفكار ايديولوجية تحقق هذه الغاية. وتتمثل الآلية الثابتة في سوء فهم التناقضات، وهذه الآلية تقوم على الاعتراف بالتناقضات ولكن يتم عرضها بشكل يخفي طبيعتها وبالتالي يؤدي الى انكار امكانية حلها. أما الآلية الثالثة فتتمثل في وضع التناقضات في غير موضعها، وهي تقوم على الخلط بين ظاهر التناقض وجوهره. وتقوم الآلية الرابعة المتمثلة في تدوير التناقضات على اساس الوعي بالتناقض مع محاولة احتوائه والتخفيف

(١) د. نبيل محمد توفيق المالوطي، الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ٢٠٨-٢٠٩.

من اشكاله العدائية بغرض المحافظة في نهاية الأمر على استمرار نفس النظام الاجتماعي القائم على التناقضات^(١).

يبقى أن فهم ماركس للايديولوجيا قائم على اساس أنها أفكار تعبر عن نوع معين من الوعي الزائف، وهي تنتج من الممارسة المحدودة للحياة المادية الناتجة عن المجتمع الطبقي الذي ظهر تاريخيا على اساس تقسيم معين للعمل الاجتماعي وظهور الملكية الخاصة. وهذه الايديولوجيا ذات طابع تاريخي بمعنى أن لكل نمط التاج قائم على التناقض نوع خاص من الوعي الايديولوجي الذي يتلائم معه فقد كان دور الايديولوجيا في الأنماط قبل الرأسمالية هو تبرير علاقات السيطرة الواضحة والمكشوفة تحت ستار الدين. أما في نمط الإنتاج الرأسمالي، فإن الأيديولوجيا أو الوعي الزائف ينتج من ظهور العلاقات الاجتماعية في مجال التداول والتبادل في السوق بشكل يخفي جوهرها في مجال علاقات الانتاج القائمة على الاستغلال والسيطرة وتكون مهمة الايديولوجيا اخفاء أو ستر التناقضات التي ينطوي عليها الواقع الاجتماعي وعليه تكون الايديولوجيا وعيا موضوعياً من حيث انها تعكس ظاهر علاقات الإنتاج كما هي بالفعل، ولكنها في الوقت نفسه وعي زائف من حيث أن الشيء الذي تعكسه هو نفسه مشوه وزائف يحجب الجوهر الحقيقي لعلاقات الإنتاج.

وتجدر الإشارة هنا الى أن هذا الوعي الزائف ينتج لدى أفراد المجتمع بصرف النظر عن وضعهم الطبقي، كما يؤدي دوراً أساسياً في خدمة مصالح الطبقة المستغلة. ومن هنا كان وصف مفهوم الايديولوجيا لدى ماركس بأنه مفهوم نقدي- سلبي محدود، وذو طابع تاريخي يدخل ضمن إطار نظريته الشاملة عن نشوء الأفكار وتطويرها.

(١) علي مختار، الايديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص ١٠-١١.

ب- المفهوم الإيجابي الممتد للايديولوجيا:

١- تبين وبلورة المفهوم الإيجابي الممتد للايديولوجيا:

ثمة عبارات أستخدمها كل من ماركس وانجلز ساعدت على بلورة المفهوم الآخر للايديولوجيا والذي يمكن تسميته بالمفهوم الإيجابي الممتد. ومن أمثلة هذه العبارات ما جاء في مقدمة انجلز لكتاب ماركس ((مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي)) عام ١٨٥٩ إذ يقول: ... والقانونية والسياسية والدينية والجمالية - باختصار الاشكال الايديولوجية التي من خلالها يعي البشر هذا الصراع ويواجهونه.

وهذه العبارة توحى بأن الايديولوجيا تشمل كل الطبقات وتشمل كل المجالات التي ذكرت فيها. كما استخدم أنجلز تعبير المجال الايديولوجي، لنفس أشكال الوعي في مقدمته لكتاب ماركس، كما استخدم ايضا تعبير ((البناء الفوقي الايديولوجي)) في كتابه ((ضد دوهرنج)) وهذه الاستخدامات ساعدت على ظهور نمو المعنى الجديد لمفهوم الايديولوجيا، حيث لم يكن من الممكن اعتبار اشكال الوعي تلك أو البناء الفوقي ككل مجرد وعي زائف، والا أصبح الوعي الاجتماعي بأكمله وعيا زائفاً. وقد استخدم بليخانوف G. Plekhanov في كتاباته بكثرة تعبير ((البناء الفوقي الايديولوجي)) وقد استخدمه بمعنى ان البناء الفوقي يشكل الايديولوجيا. بل أشار الى نقطة هامة تعتبر نقطة انطلاق في فهم جرامشي A. Gramsci لمفهوم الايديولوجيا في مرحلة لاحقه. إذ رأى بليخانوف أن أيديولوجيا كل عصر ترتبط ارتباطا وثيقا بشكل إيجابي أو سلبي - بأيديولوجيات العصر السابق. وأن أيديولوجي كل عصر قد يتبعوا أو يثوروا ضد أفكار العصر السابق.

ولكن حتى في الحالة الأخيرة فإنهم لايشنون حربهم على مجمل الأفكار السابقة، ولكن فقط على الأفكار التي تمثل سيطرة النظام القديم، وتتم المشاركة

بين الأيديولوجيات في أفكار أخرى كثيرة^(١).

إلا أن هناك عاملاً هاماً في التحول من استخدام ماركس وانجلز لمفهوم الأيديولوجيا إلى الاستخدام الجديد له، وهو الظروف المختلفة التي واجهت الماركسيين في روسيا القيصرية فقد كانت قضية الثورة وانجازها هي القضية المحورية مما ساعد على الاستخدام الجديد لتعبير الأيديولوجيا بشكل يجعلها سلاحاً فعالاً في المعركة السياسية. فمع تطور الصراع الطبقي وتضاعف الثورات البرولتارية وبروز مهمة بناء المجتمع الاشتراكي، تنامت الحاجة إلى تطوير الماركسية كأيديولوجيا، وتطلبت معالجة مسائل استراتيجية وتكتيك الصراع الطبقي، والتنظيم الحزبي ودوره، والروابط المتبادلة بين الجمهور - والطبقة - والحزب -، تطلبت اهتماماً كبيراً، بعدما آلت مهمة تطوير الماركسية، كعلم وإيديولوجيا، إلى لينين Lenin والذي فهم الوظيفة المزدوجة للماركسية: فهي تملك وظائف العلم ووظائف الأيديولوجيا ترتبط فيها سمات العلم بسمات الأيديولوجيا فهي تظهر كعلم، حين تكشف قوانين التطور الاجتماعي والقوى المحركة والفاعلة في تطور المجتمع وتغيير العالم. وهي تكون أيديولوجيا حين تكشف قوانين التطور الاجتماعي والقوى المحركة والفاعلة في تطور المجتمع وتغيير العالم. وهي تكون أيديولوجيا حين تكشف عن قيم ومبادئ ومعايير نشاط وسلوك البشر^(٢).

وقد تبلور المفهوم بشكل نهائي وأن لم يكن بشكل تفصيلي على يد لينين منذ كتب كتابه ((ما العمل)) الذي أعلن فيه أن مسألة الأيديولوجيا لا يمكن أن تطرح إلا بالشكل التالي: أما أيديولوجيا برجوازية وأما أيديولوجيا اشتراكية. وليس ثمة وسط بينهما لأن البشرية لم تضع أيديولوجيا ثالثة. وأنه في مجتمع

(١) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص ٣٤-٣٥.

(٢) أوليدوف، الوعي الاجتماعي،

تمزقه التناقضات الطبقيّة، لا يمكن أن توجد أية أيديولوجيا خارج الطبقات أو فوق الطبقات^(١).

ولقد افقد المفهوم الجديد الأيديولوجيا. معناها المعرفي السلبي باعتبارها تمثل نوعا من الوعي الزائف، وأصبحت الأيديولوجيا أحد أشكال الوعي الاجتماعي لطبقة معينة، وتشكل نسقا من الآراء والأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية. وهي جزء من البنيان الفوقي الذي يتضمن بالإضافة إلى أشكال الوعي الأخرى المؤسسات والمنظمات التي تعبر عن هذا النسق والأيديولوجيا بهذه الصفة تعكس العلاقات الاقتصادية. وفي التكوينات الطبقيّة يتطابق الصراع الأيديولوجي مع الصراع الطبقي. وقد تكون الأيديولوجيا علمية وقد تكون غير علمية، أي تكون انعكاسا صادقا أو زائفا للواقع فمصالح الطبقات الرجعية تغذي أيديولوجيا زائفة، بينما مصالح الطبقات التقدمية والثورية تساعد على تشكيل أيديولوجيا علمية ويبدو لينين بموقفه الإيجابي من ظاهرة الأيديولوجيا، أنه يعترض على الإدارة القاطعة التي أصدرها ماركس وانجلز بحق الأيديولوجيا ويعيد الاعتبار إلى هذه الظاهرة، فقلد قال لينين ((دون نظرية ثورية لا يمكن قيام حركة ثورية)) ويبدو مفهوم النظرية الثورية أنه مرادف هنا لمفهوم الأيديولوجيا^(٢).

٢- لوكاتش: الأيديولوجيا والوعي الطبقي:

أعتبر لوكاتش G. Lokacs أن الأيديولوجيا هي الوعي الطبقي، وهو يميز بين نوعين من الوعي الطبقي، الأول هو الوعي الطبقي السيكلولوجي، وهو الوعي الذي يمتلكه العمال عن موقعهم في المجتمع. وهذا الوعي وصفه لوكاتش

(١) لينين، ما العمل، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ، ص ٥١-٥٢.

(٢) رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا، مجلة الفكر العربي، السنة الثانية،

بأنه وعي عفوي وزائف لأنه لا يصل إلى درجة الوعي بالدور التاريخي للطبقة والنوع الثاني هو الوعي الممكن أو الوعي المكتسب وهو الوعي الحقيقي الذي يعبر عن وعي الطبقة بدورها التاريخي وهو البحث الممكن والموضوعي للطبقة العاملة وهو عند لوكاتشر يتمثل في الماركسية من حيث هي نظرية اجتماعية ظهرت واستقرت بالفعل وتم تقديمها للطبقة العاملة من الخارج ويقع على عاتق المثقفين الثوريين مهمة تدعيم هذا الوعي المكتسب عن طريق التثقيف المذهبي في الحزب الشيوعي وهو التنظيم الذي تتعامل فيه الطبقة العاملة ذات الوعي المتخلف بالمثقفين^(١). ولوكاتشر في هذا يؤكد على دور الوعي في تحقيق تطور المجتمع من مرحلة إلى أخرى، إلا أنه شأنه شأن لينين يعتبر أنه ليس هناك إمكانية لوجود أيديولوجيا صحيحة إلا أيديولوجيا الطبقة العاملة، فالماركسية تستمد صحتها من تعبيرها عن الوعي الاجتماعي للطبقة المنوط بها تحرير البشرية بشكل نهائي من الاستغلال الطبقي^(٢).

وفي مواضيع عديدة من كتاب ((التاريخ والوعي الطبقي)) الذي أصدره لوكاتشر عام ١٩٢٢، نجده يصف الفكر البرجوازي بافتقاد الدقة الأيديولوجية لأنه يميل إلى معالجة الأشياء بمعزل عن بناء المجتمع وحركته حتى يبدو دور الفرد هو الحاسم في التحول الاجتماعي، ومعنى ذلك أن الجزء قد اكتسب مكانة كبيرة لا يستحقها، بينما لم يحظ الكل إلا بمكانة متدنية هو أكبر منها بكثير. أن مصدر القوة الكامن في الفكر البرولتاري، في نظر لوكاتشر، يتمثل في اعتماده على طبقة ((كادحة عالمية)) تطمح من خلال وعيها وممارستها النضالية من أجل تغيير المجتمع كوحدة كلية في ضوء نظرة شاملة، بل أن هذه الطبقة تحاول تحقيق ذلك حتى لو كانت خاضعة لوعي مزيف، ذلك أن هذا الموقف لا يعد أن يكون موقفا

(١) جورج لوكاتشر، التاريخ والوعي الطبقي،

(٢) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص ٣٦.

خاطئاً ما يلبث أن يتخذ وضعه الطبيعي^(١).

ويبقى أن لوكانتش تناول قضية الايديولوجيا من وجهة نظر البرولتاريا ودورها التاريخي، وهو يرى أن الماركسية، كوعي برولتاري وكأيديولوجيا، تعد وعياً أكثر شمولاً يحجب كافة أشكال الوعي الأخرى وتتحدد الوظيفة الفريدة لهذا الوعي البروليتاري الطبقي، في أن البرولتاريا لا تستطيع أن تتحرر كطبقة إلا بملاشاة مجتمع الطبقات عامة وان وعيها آخر وعي طبقي في تاريخ العالم يجب أن يتلاءم من جهة مع الكشف عن جوهر المجتمع، ومن جهة أخرى، ان يصبح وحده حميمه دائماً بين النظرية والممارسة أن الايديولوجيا هنا بالنسبة للبروليتاريا ليست ((رأية)) تقاثل تحتها وحجة تحت غطاها تتبع أهدافها الخاصة، أنها الهدف والسلاح ذاتهما^(٢).

٣- غرامشي: الايديولوجيا والهيمنة:

تبرز أهمية أنطونيو غرامشي A.Gramsci، في أنه لم يقدم فقط مفهوماً للايديولوجيا بل قدم ايضاً عناصر نظرية متكاملة في موضوع الايديولوجيا فهو لم يكتفي بالتعرض لكيفية نشوء الايديولوجيا وطبيعتها ودورها كفكر بل تعرض للمؤسسات التي يتم من خلالها انتاج الايديولوجيا ونشرها، والربط بينها وبين مفهوم الهيمنة Hegemony.

يرى غرامشي أن تحليل الايديولوجيا ينبغي أن يكون تحليلاً تاريخياً وبوصفها جزءاً من البناء الفوقي للمجتمع. وفي رأيه أن تقييم الايديولوجيا إنما ينطوي على خطأ شائع ينجم في العادة من اطلاق تسمية أيديولوجيا أما على البناء الفوقي لأية بنية مجتمعية، وأما على الأفكار التي يطلقها أفراد معينون،

(١) السيد الحسيني، الايديولوجيا، نحو نظرية اجتماعية نقدية.

(٢) جورج لوكانتش، التاريخ والوعي الطبقي، مصدر سابق، ص ٦٩.

ولذلك شاع استعمال مصطلح أيديولوجيا بمدلوله التجريبي وهذا ما شوه التحليل النظري للأيديولوجيا كمفهوم. أن مرتكبي هذا الخطأ أما أنهم يفصلون بين الأيديولوجيا والبنية التحتية (القاعدة الاقتصادية ثم يذهبون إلى أن الأيديولوجيات هي التي تغير الأبنية التحتية) لا العكس، أو أنهم يصفون حلاً سياسياً معيناً بأنه حل. (أيديولوجي) بمعنى أنه عاجز عن تغيير البنية التحتية في حين يتصور هذا الحل نفسه على أنه قادر على ذلك، ثم ينتهون إلى أن الأيديولوجيا مجرد وهم، أي أنها تافهة وعديمة الجدوى. كما يدعو غرامشي أيضاً إلى محاربة الزعم القائل بأن أدنى ذبذبة في الحيز السياسي والأيديولوجي تعبر مباشرة عن حدث مماثل في البنية الاقتصادية، وهو الزعم الذي يعرضه البعض كفرضية أساسية من فرضيات المادية التاريخية ولذلك يرى غرامشي، على سبيل المثال، أن البحث عن تفسير أصلي ومباشر داخل البنية الاقتصادية لكل نزاع عقائدي ينشب داخل الكنيسة، يؤدي إلى الدخول في متاهة لا خروج منها^(١).

وفي ضوء هذا النقد، يعرف غرامشي الأيديولوجيات بأنها تلك المعتقدات التي ينتجها بالضرورة نمط إنتاج معين أو بناء اقتصادي^(٢). أن الأيديولوجيا تمثل لديه نسقاً متكاملًا من الأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والدينية والفنية والفلسفية والعلمية، هذا النسق يقوم بتوجيه السلوك وتحديد العلاقات وردود الأفعال في المواقف الاجتماعية المختلفة^(٣).

وبالنظر لاعتماد غرامشي وحدة النظرية مع الممارسة كمحور ومركز

(١) أنطونيو غرامشي، قضايا المادية التاريخية، ترجمة: فؤاد طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٧١، ص٧٠-٧١، ص٩٩.

(٢) السيد محمد علوان، دور الأيديولوجيا في نمو نظرية علم الاجتماع، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، ١٩٧٤، ص٢٢.

(٣) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص٣٧.

ارتباط استراتيجي لتحليلاته نجد أنه ينظر الى الايديولوجيا باعتبارها وحدة بين نظرية فكرية شاملة للوجود وقواعد السلوك المرتبطة^(١) ويميز غرامشي بين ايديولوجيات تاريخية عفوية وهي ضرورية للتكوينات الاجتماعية، وايديولوجيات اعتباطية. يرى أن الأولى ضرورية تاريخياً لأنها تنظم الكتل البشرية وتشكل المرتكز الذي يتحرك عليها البشر والمجال الذي يعون فيه أوضاعهم ويخوضون نضالهم في حين لا تقضي الايديولوجيات الا إلى الحركات الفردية وأن كان هذا لايعني أنها عديمة الجدوى^(٢).

وإذا كانت الايديولوجيا في تصور غرامشي، تكون الوعي الاجتماعي، ومن ثم تعد جزءاً من البناء الفوقي، فإن هذا البناء الفوقي يشكل مع البنية التتمية (كتلة تاريخية) واحدة بمعنى ان المجموع المركب والمتناقض والمتناظر للأنية الفوقية هو انعكاس لمجمل علاقات الانتاج الاجتماعية وانه اذا كانت القوى المادية لا توجد تاريخياً بمعزل عن شكلها كما أن الايديولوجيا بدون القوى المادية هي مضمون هذه الكتلة التاريخية، فإن الايديولوجيات هي الشكل والقوى المادية تتحول الى مجرد نزوات فردية^(٣). ويميز غرامشي في ضوء ذلك بين مستويين اثنين من مستويات البناء الفوقي، المستوى الأول، هو المجتمع المدني Civil society وهو يشمل جميع المؤسسات التي تسمى عادة مؤسسات خاصة private institution مثل الكنيسة والنقابات والمدارس. أما المستوى الثاني، فهو المجتمع السياسي أو الدولة Political society or state وهو يتألف من مؤسسات عامة public institutions مثل الحكومة والجيش والشرطة، وهي تعتبر اجهزة للقمع، بينما تعتبر مؤسسات المجتمع المدني هي المكان الذي يحقق

(1) Abercrombie, Nicholas and others, the Dominant Ideology Thesis , op. cit, pp. 12-13.

(٢) نفس الترقيم...١.

(٣) انطونيو غرامشي، قضايا المادية التاريخية، مصدر سابق، ص ٧١-٧٢.

الموافقة والاجماع^(١). وقد توصل غرامشي الى أن الدولة لا ترتدي دور ((القوة)) فقط، بل تقوم ايضاً بدور أيديولوجي، ومن ثم أكد غرامشي على وجوب عدم الاكتفاء بالفهم التقليدي للدولة بوصفها أداة قوة بل على أنها منظم للهيمنة Hegemony أيضاً.

فالدولة هي هيمنة طبقة اجتماعية على المجتمع القومي بكامله، وهذه الهيمنة تمارس من خلال مؤسسات المجتمع المدني كالكنيسة أو الجهاز الديني، والمدارس والجامعات، الجهاز التعليمي والتربوي، والجهاز الإعلامي، الصحافة والمنشورات والمطبوعات والراديو والسينما والتلفزيون^(٢).

ويرى غرامشي أن الايديولوجيا السائدة في كل عصر تحتوي على عناصر من الايديولوجيات السابقة، ومن ثم فالايديولوجيا تتكون من مكونات ايديولوجية عديدة لا يشترط أن تكون ذات محتوى طبقي ولكنها تتصور حول مكون رئيسي ذو طبيعة طبقية وتقدمه طبقة رئيسية تشكل أحد قطبي النظام الطبقي، وبذلك تعطي للايديولوجيا تعبيرها الطبقي وتأخذ المكونات الأخرى منها معنى جديداً وهذه العناصر الايديولوجية ليس لها طبيعة طبقية وبالتالي يمكن أن تكون جزءاً من أكثر من ايديولوجيا وان يكن ذلك تغيير معناها أو وزنها النسبي وترتيبها في الأهمية وهذا يؤدي الى فكرة أن الايديولوجيا هي ايديولوجية مجتمع وليس طبقة، وانه لا توجد أيديولوجية طبقية نقية^(٣).

ويعتقد غرامشي أن الايديولوجيا تأخذ ثلاثة مستويات هي الفلسفة والدين والفهم الشائع Common sense وتعتبر الفلسفة أكثر مستويات الايديولوجيات

(1) Abercrombie , Nicholas and others; The Dominant Ideology Thesis. op. cit, pp14-15.

(٢) نيويسكس يولنتزاس، الايديولوجيا والسلطة، ترجمة، نهلة الشال، دار ابن خلدون، بيروت، ط١. ١٩٧٩، ص٦-٨.

(٣) علي مختار، الايديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص٣٨-٣٩.

انتظاما وعمقا، فهي أرقى تعبير عن وعي الطبقة للعالم، أنها نظام عقلي على مستوى من العمق والدقة وليس في أماكن الدين أو الفهم الشائع أن يصل إلى هذا المستوى. والفلسفة هنا ليست مجرد فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك، أو هذه الفئة من المثقفين أو تلك، ولا هي مجرد فلسفة جمع كبير من البشر، أنها تركيب من هذه العناصر مجتمعه، يبلغ ذروته مع بروز قيادة محدده المعالم يتحول عندها هذا التركيب إلى نمط سلوك جماعي لذا فإن فلسفة حقبة تاريخية معينة ليست سوى ((تاريخ)) هذه الحقبة، ليست أكثر من وحدة المنوعات التي فرضتها الطبقة القائدة على الواقع^(١).

إلا أنه على الرغم من اعتبار غرامشي الفلسفة هي أرقى مستويات الوعي انتظاما وعمقا، فإنه يدعو إلى تبديد الوهم الشائع والقاتل بأن الفلسفة مهمة غريبة وشاقة لمجرد كونها نشاطاً ذهنياً متميزاً تتعاطاه فئة قليلة من الاختصاصيين أو من الفلاسفة المنهجيين المحترفين. فكل البشر، في رأي غرامشي ((فلاسفة)) بمعنى معين، وذلك بتعريف حدود ملامح ((الفلسفة العفوية)) التي يمارسها الجميع. وهذه الفلسفة كامنة في اللغة والحكمة الشعبية والحس السليم good sense، المتمثل في القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، وتكمن أيضاً في الدين الشعبي، وبالتالي في مجمل نظام المعتقدات والخرافات ووجهات النظر وأنماط السلوك. أن كل إنسان فيلسوف ولو على نمو غير واع، لأن أدنى تعبير عن نشاط فكري ما، إنما ينطوي على رؤية شاملة خاصة World-view، يمكن تسميتها أيديولوجيا شرط أن تفهم على أنها تمثل شامل للعالم والحياة ينجلي ضمناً في الفن والقانون والنشاط الاقتصادي وكل أوجه الحياة الفردية والجماعية^(٢).

(١) انطونيو غرامشي، قضايا المادية التاريخية، مصدر سابق، ص ٤٠-٤١.

(٢) انطونيو غرامشي، قضايا المادية التاريخية، مصدر سابق، ص ١٣-١٤.

ويرى غرامشي أن الجماهير لا تستطيع أن تمارس الأيديولوجيا في مستواها الفلسفي الا كإيمان مطلق من ثقتها في صحة وعي مثقفها. أما الفهم الشائع، وهو المستوى الثالث من مستويات الأيديولوجيا، فإنه أقل مستوياتها اتساقا وقد يكون مكونا من أكثر من نظرة الى العالم في نفس الوقت. واذ كان غرامشي ينتقد الفهم الشائع من زاوية عدم الاتساق، فإنه يرى أن ذلك لا يعني رفضه أو محاربته بل ينبغي الوصول الى الرجل العادي من خلاله لتصحيح مفاهيمه^(١).

أما فيما يتعلق بانتاج الايديولوجيا، فإن غرامشي يرى أنها عملية صعبة ومعقدة ولا يتحقق الا من خلال المثقفين intellectuals الذين يقومون بدور هام عبر مؤسسات المجتمع المدني Civil society وهو مكان تحقق الوحدة الأيديولوجية للمجتمع. فمع ولادة كل طبقة تقوم اصلا على ممارسة وظيفة مخصوصة في عالم الانتاج الاقتصادي، تولد عفويا مجموعة أو أكثر من المثقفين الذين يضافون على هذه الطبقة انسجامها ووعيتها لوظيفتها، ليس في المجال الاقتصادي فحسب وإنما في المجالين الاجتماعي والسياسي ايضا فمع نشأة رب العمل الرأسمالي نشأ المهندس الصناعي، وعالم الاقتصاد السياسي، ومنظم الثقافة الجديدة ومشرع القوانين الجديدة، هؤلاء المثقفون، هم مثقفون عفويين، بمعنى ان كل طبقة تولدهم في رحمها وتتميمهم مع نموها المضطرد وفي معظم الأحوال. وبعبارة أخرى فان الطبقة تخلق مثقفها من بين صفوفها وبذلك يرفض غرامشي فكرة لينين عن انتاج الأيديولوجيا من قبل المثقفين من خارج الطبقة ثم ادخلها الى وعي الطبقة التي لا تستطيع أن تنتج وعيا طبقاً صحيحا يعبر عن دورها التاريخي. لذلك فان غرامشي يعتبر ارتباط الجماهير

(١) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص ٣٩.

بالإيديولوجيا وقدرتها على تحريك الجماهير هو معيار صحتها^(١).

وقد توصل غرامشي انطلاقاً من ممارسته السياسية كقائد بروليتاري. إلى تأسيس نظرية حول الأجهزة الأيديولوجية وهي المؤسسات التي تنتج الأيديولوجية وتعبّر عنها وتعطيها وجودها المادي، وحول انتماء هذه الأجهزة إلى الدولة. فالدولة في رأي غرامشي لا ترتدي دور القوة فقط بل لها دور أيديولوجي أيضاً. فهي منظم للهيمنة Hegemony، فهي تمثل هيمنة طبقة اجتماعية على المجتمع القومي كاملة، وهذه الهيمنة تمارس بواسطة مؤسسات دينية وإعلامية وتعليمية وسياسية وكل دولة تسعى إلى خلق وإدامة نمط معين من الحضارة ومن المواطن وإلى العمل على القضاء على بعض التقاليد والممارسات وإلى إشاعة غيرها، والقانون هو أداة الوصول إلى هذه الغاية إلى جانب المؤسسات الأخرى سالفة الذكر، والتي نجد الأيديولوجيا في شكل ممارسات محددة، وذلك إلى المؤسسة institution باعتبارها منظومة من الضوابط والقواعد، ومن ثم يعتبر غرامشي أن الأجهزة الأيديولوجية، هي أجهزة دولة بالضرورة^(٢).

وتتميز أجهزة الدولة الأيديولوجية عن جهاز الدولة القمعي تمايزاً نسبياً، فإذا كان المظهر الرئيسي لجهاز الدولة هو القمع الجسدي المنظم الذي تستحوذ الدولة إلى احتكار ممارسته شرعياً بواسطة أدوات القمع ممثلة في القانون والجيش والشرطة، فإن المظهر الرئيسي لجهاز الدولة الأيديولوجي هو التهيئة والترسيخ الأيديولوجي بمد مؤسسات المجتمع المدني، وأن كان القمع هنا يتدخل أيضاً تحت أشكال مختلفة. ويلاحظ غرامشي، أن القمع الجسدي لا يمكن أن يحقق

(1) Abererombie, Nicholas and others, The Dominant ideology Thesis, op., cit., 13-14.

(٢) نيوكس دولانتزاس، الأيديولوجية والسلطة، مصدر سابق، ص ١٠٦.

سيطرة سياسية تامة، وإنما لابد من التدخل الحاسم والمباشر للأيديولوجيا، ومن ثم فإن جهاز الدولة يتضمن الأيديولوجيا السائدة التي تتجسد في الأجهزة الأيديولوجية والدولة هنا: هي دولة طبقية، لا توصف بأنها مالكة قوة القمع الجسدي فحسب، وإنما تعرف الدولة انطلاقاً من دورها الاجتماعي والسياسي بالدرجة الأولى فهي الهيئة المركزية التي يتعين عليها الحفاظ على وحدة وتماسك التكوين الاقتصادي الاجتماعي المعين، والحفاظ على الشروط الاجتماعية للإنتاج وإعادة إنتاجها، أي إنتاج ذات الشروط، أن جهاز الدولة هنا، في ظل الصراع الطبقي، يكون ضماناً للسيطرة السياسية للطبقة المهيمنة، ويكمن في هذه الناحية على وجه الدقة، دور الأجهزة الأيديولوجية السائدة لتصبح بمثابة أسمنت التشكيل أو التكوين الاجتماعي ويعتبر جهاز الدولة القمعي شرط وجود وعمل الأجهزة الأيديولوجية في هذه التشكيلة الاجتماعية أو تلك وهو وإن كان لا يتدخل بشكل مباشر في هذه الأجهزة الأيديولوجية إلا أنه دائم الحضور خلفها. وتقدم أجهزة الدولة الأيديولوجية في علاقاتها المتبادلة فيما بينها، وفي علاقاتها بجهاز الدولة شكلاً ودرجة من الاستغلال الذاتي النسبي ومن ثم فإن تحطيم الدولة لن يمارس بصورة متماثلة على أجهزة الدولة الأيديولوجية، فلن يجري تحطيم الأجهزة الأيديولوجية بالوقت نفسه وبالطريقة ذاتها التي سيجري تحطيم جهاز الدولة^(١).

ولكي تكتمل نظرة غرامشي للأيديولوجيا لابد من ربطها بمفهوم الهيمنة Hegemony بالشكل الذي قدمه غرامشي^(٢)، وهو مفهوم يختلف عن مفهوم لينين للهيمنة. أن لينين يعتبر الهيمنة هي تحالف طبقي تحت القيادة السياسية للبرولتاريا، أما غرامشي فيراها وحدة لا تتفصم للقيادة السياسية والفكرية والأخلاقية تستطيع من خلالها الطبقة الأساسية أن تقود المجتمع، وهي تقوده

(١) نيكوس بولانتزاس، الأيديولوجية والسلطة، مصدر سابق، ص ١٨-٢٤.

(٢) جوران تريون، أيديولوجية السلطة وسلطة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص ١٢٢-١٣٢.

على محورين، أن تحكم الطبقات الحليفة وتفرض سيادتها على الطبقات المتناقضة. أن مفهوم الهيمنة الذي ابتدعه غرامشي يشير الى ذلك الوضع التاريخي الذي لا تقتصر فيه السيطرة الطبقيّة على مجرد استخدام العنف، والقوة بل تشمل وظيفة القيادة كما تشمل وظيفة أيديولوجية من نوع خاص - تضمنان قيام العلاقة بين الحاكمين والمحكومين على أساس الرضا الايجابي من جانب الطبقات المقهوره. وفي هذا السياق تعتبر أيديولوجيا الطبقة صانعة التاريخ، في تصور غرامشي اي ((وعي)) وتصور الطبقة المهيمنة للعالم وهو أساس وحدة التكوين الاجتماعي ولحمته، وذلك بقدر ما تضمن هذه الأيديولوجيا ولا الطبقات المحكومة وخضوعها لنظام معين للسيطرة.

ويميز غرامشي في هذا المجال ثلاثة مراحل من تطور الوعي السياسي للطبقة المهيمنة:-

أ- الوعي الاقتصادي البدائي:- هو الوعي الذي تعبر فيه الجماعات عن مصالحها الاقتصادية كمجموعة ولكنها لم تصل بعد الى وعي مصالحها كطبقة.

ب- الوعي السياسي الاقتصادي: وهو المرحلة التي تعبر عن وعي المصالح الطبقيّة ولكن في مستواها الاقتصادي فقط.

ج- مرحلة الهيمنة: وهي المرحلة التي يصل فيها الوعي الى درجة اعتبار أن مصالح الطبقة في الحاضر والمستقبل تتعدى مجرد مصالحها الاقتصادية البحتة وبالتالي تعبر في نفس الوقت عن مصالح جماعات وطبقات أخرى.

ويعتبر غرامشي أن المرحلة الثالثة هي اللحظة السياسية وتتميز بالصراع الأيديولوجي، فهي مرحلة وعي الطبقة بأن مصالحه الطائفيّة الخاصة تتجاوز في تطورها الحاضر، المستقبل حدود الطائفة اي حدود الجماعة الاقتصادية البحتة،

فهذه المصالح يمكن، بل ينبغي أن تصبح مصالح الجماعات الأخرى المحكومة. إنها المرحلة التي تتحول فيها الأيديولوجيات إلى أحزاب تتصارع إلى أن يسود أحدها أو يقوم ائتلاف من بينها، وعندئذ يبسط سيطرته على مناخ المجتمع محددا أيضا وحدته الفكرية والمعنوية، وبهذا يضمن هيمنة المجموعة الاجتماعية الأساسية الحاكمة على الجماعات التابعة المحكومة.

ومن ثم يتضح لنا أن غرامشي قد حول القضية من مجرد تحالف سياسي بين طبقات تحت قيادة البرولتاريا، إلى وحدة كامل ملامح أهداف اقتصادية والسياسية والفكرية والأخلاقية التي تقدمها طبقة أساسية متحالفة مع طبقات أخرى من خلال الأيديولوجيا.

فإذا استطاعت هذه الأيديولوجيات أن تنتشر على نطاق واسع في المجتمع فإنه يمكن تحقيق الهيمنة لهذه الكتلة التاريخية حتى قبل الوصول إلى السلطة، بل أن غرامشي يرى أن تحقيق الهيمنة الأيديولوجية يتعين أن يسبق الوصول إلى السلطة. وهنا يمكن الوصول إلى تعريف مبدئي للطبقة المهيمنة. أن غرامشي يرى أن الطبقة المهيمنة هي الطبقة التي استطاعت من خلال الصراع الأيديولوجي أن تحقق بناء أيديولوجيا يربط مصالح طبقات وجماعات أخرى بمصالحها ولا يستطيع أن يحقق ذلك إلا طبقة أساسية في المجتمع، أي طبقة تشكل أحد محوري الصراع الطبقي والذي يعبر عن نمط الانتاج في المجتمع.

ولكن هذه العملية لا يمكن أن تحقق إلا إذا تنازلت هذه الطبقة الأساسية عن مصالحها الضيقة حتى تستطيع أن تضم إليها طبقات أخرى. وهذا يقتضي أن تقدم الطبقات الأخرى في نفس الوقت توضيحات بالنسبة لمصالحها الضيقة المباشرة حتى يمكن تكوين البناء الأيديولوجي الذي يربط الجميع.

وهذا الفهم ينعكس على رؤية غرامشي لدور الدولة وطبيعتها فقد بين غرامشي أن الدولة كانت قيامها بدور القوة، فأنها تقوم أيضا بدور أيديولوجي

فهي منظم للهيمنة. وهي جهاز يعبر في الأساس عن طبقة معينة إلا أنه يتعين عليه أن يقدم للمجتمع تنمية وتطوير الطبقة التي يعبر عنها باعتباره القوة الدافعة لتحقيق المصالح القومية ككل، وهذا لا يتحقق إلا بأن يأخذ في اعتباره القوة الدافعة لتحقيق مصالح الطبقات الأخرى الداخلة في التحالف، وإن يتم باستمرار إعادة النظر في هذا التعبير عن طريق التوازن بين أهداف الطبقة الأساسية والطبقات الأخرى ومن ثم تطوير هذا التعبير.

إن هذا المعنى السابق لمفهوم الهيمنة والطبقة المهيمنة يعني أيضاً رفض غرامشي لمفهوم الدولة باعتبارها جاز قوة وقصر في يد الطبقة السائدة، وإحلال مفهوم آخر قائم على خليط من الهيمنة والقهر. الهيمنة على الطبقات المتحالفة، وقهر الطبقات المعادية. ويرى غرامشي أن القومية الوطنية هي الرابطة التي تستطيع الطبقة المهيمنة من خلالها أن تعبر عن تمثيلها للمجتمع ككل، وتحقق بذلك الوحدة بين القيادة وباقي الجماهير، وهكذا يتحقق التراضي الاجتماعي، وبذلك تقوم الأيديولوجيا بدور الاسمنت الاجتماعي Social cement، والذي يحيط ببنیان المجتمع في وحدة واحدة وتكون مهمتها تأمين انقياد غالبية الجماهير (عفوياً) للوجهة التي تفرضها الطبقة الأساسية الحاكمة على الحياة الاجتماعية.

٤- التوسير:

الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة برز التوسير: L. Althusser كفيلسوف ماركسي فرنسي وكمُنظر للحزب الشيوعي الفرنسي، وذلك في الستينات من القرن الحالي وقد اهتم بمراجعة أصول التعاليم الماركسية، وبتوضيح وشرح الأصول المعرفية لأعمال ماركس. ويعد هذا الاهتمام انعكاساً للموقف من الستالينية Stalinism التي أصابت الماركسية بالجمود الفكري، وتلبية للحاجة التي نشأت داخل الحزب الشيوعي الفرنسي لتطوير التحليل الماركسي^(١). ومن ناحية

(1) Simner, colin, Reading Ideologies, op. cit., pp. 25-26.

أخرى يعتبر التوسير ممثلاً للاتجاه البنيوي Structure هي كل مؤلف من ظواهر متضامنة بحيث تتوقف كل ظاهرة منها على الباقي ولا يمكن أن تكون على ماهي عليه إلا في ومع علاقتها مع هذا الباقي، فحال كل ظاهرة يتوقف على بنية المجموع المترابط^(١). أن مفهوم البنية يشير إلى نظام وعلاقات داخلية ثابتة يحدد السمات الأساسية لكل المتكامل والذي لا يمكن اختزاله إلى مجموع بسيط لعناصره، أن البنية تتضمن نظاماً يتحكم في هذه العناصر، فيما يتعلق بنمط وجودها وقوانين تطورها، ويمكن القول أن مفهوم البنية هذا ليس جديداً على الماركسية.

فقد كان مؤسس الماركسية أول من استخدم مفهوم البنية في منتصف القرن التاسع عشر فيما يتعلق بمقولة الوجود الإنساني كالمجتمع، وليس فيما يتعلق باللغة، أو بمجال الوعي الباطني، أو نظام القرابة كما تم ذلك في مطلع القرن الحالي فقط^(٢).

ويرى التوسير أن الأيديولوجيا سمة وظيفية ضرورية لوجود كل نمط من المجتمعات، فهي ضرورية في كل مجتمع من أجل قوليه البشر وصياغتهم على نحو يجعلهم قادرين على الاستجابة لمقتضيات وجودهم وعلى هذا توجد الأيديولوجية في ترابط وتزامن مع عمليات التطور الاجتماعي ومن ثم لا يمكن أن يكون نهاية للايديولوجيا، فهي شيء خالد أبدي تماماً مثل الوعي، وهي جزء من الواقع الاجتماعي، وتقوم كمكمل لبنية الحياة الاجتماعية^(٣).

(١) مراد وهبه، ملحق الفلسفة والعلم، الطليعة، السنة العاشرة، العدد الرابع، ٦ إبريل، ١٩٧٢، ص ٢١٠.

(٢) لوسيان سيف، البنيوية والماركسية، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٧-٢١.

(3) Anthony Giddens. central problems in social theory, op. cit, p.15.

أن المجتمعات الإنسانية التي تتبدى كشموليات اجتماعية تتكون من نمط نوعي من التركيب يتمثل في مستويات يمكن تلخيصها في شكل مبسط في الاقتصاد، والسياسة والأيديولوجيا، فنحن نلاحظ في كل مجتمع وجود نشاط اقتصادي في الأساس، ثم تنظيم سياسي ثم أشكال أيديولوجية كالأخلاق والدين ومن ثم فالأيديولوجيا من حيث هي كذلك، تكون جزءاً عضوياً من كل شموليه اجتماعيه. وهذا يعني أن المجتمعات هي كذلك، تكون جزءاً عضوياً من كل شموليه اجتماعيه. وهذا يعني أن المجتمعات الإنسانية لا يمكن أن تظل حيه دون هذه التشكيلات النوعيه، أي هذه الأنظمة للتصورات التي هي الأيديولوجيات أن المجتمعات الإنسانية تفرز الأيديولوجيات كما لو أنها المناخ أو البيئة الضرورية لنفسها ولحياتها التاريخية ولايستثنى التوسير المجتمع الشيوعي المقبل من هذا الحكم، فهو يتصور ان المجتمع الشيوعي نفسه لايمكن أن يستغني عن الأيديولوجيا أيا كانت، أخلاقاً أو فناً أو تصور للعالم فمن الممكن أن نتوقع تغييرات مهمة في الأشكال الأيديولوجيه وعلاقتها في المجتمع الشيوعي وحتى نتوقع زوال بعض الأشكال الأيديولوجيه الموجودة، وأيضاً أن نتوقع نمو أشكال أيديولوجيه جديدة مثل أيديولوجيات المفهوم العلمي للعالم، وأيديولوجية الإنسانية الشيوعيه، وينتهي التوسير الى أن الأيديولوجيا ليست زائدة طارئة على التاريخ، أنها بناء أساسي للحياة التاريخية للمجتمعات الإنسانية وأنها ذات وجود ضروري^(١) ويبقى أن التوسير، وفقاً لهذا التصور السابق، يرى أن الوعي الاجتماعي يدخل ضمن الأيديولوجيا، ومن ثم فإن مقولة الأيديولوجيا تجب مقولة الوعي الاجتماعي وتحل محل الوعي الطبقي، بحيث تظهر الأيديولوجيا كبناء

(١) لويس التوسير، من اجل ماركس، ص ٢٣٩. في ميشيل فاديه، الإيديولوجيه وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد البحراوي، دار التوزيع للطباعة والنشر، بيروت، ط ١،

حقيقي ومتميز مع الأبنية الفوقية الأخرى.

وتعتبر الأيديولوجيا، وفقاً للتصور الألتوسيري، عن الطريقة التي يعيش بها البشر العلاقة بينهم وبين ظروف وجودهم، ولا يشترط أن يكون هذا التعبير عن تلك العلاقة صحيحاً أو زائفاً أو مشوهاً، وإنما يكون خليطاً من كل ذلك أن الأيديولوجيا تعبير عن العلاقة المعاشة بين الناس وعالمهم، وليست فقط مجرد نسق من المعتقدات، وهي تنتمي إلى الممارسة الاجتماعية Social practice أكثر من انتمائها إلى البحث النظري. فالأيديولوجيا توجد كممارسة على نحو ما يتمثل في الدين والسياسة والقانون والفن، وهذه الممارسة الأيديولوجية يرتبط وجودها بالممارسة الاقتصادية والسياسية. ويؤكد التوسير أن اعتبار الأيديولوجية كممارسة هو شرط جوهري وأساسي لأي نظرية عن الأيديولوجيا^(١).

والأيديولوجيات لا تولد من خلال أجهزة الدولة الأيديولوجية، ولكن من خلال وعي الأفراد والطبقات الاجتماعية بواقعيتها وهي حالة الصراع والنضال الطبقي الذي يمثل عنصراً أساسياً في الممارسة الاجتماعية. أن الأيديولوجيات ذات وجود مادي^(٢).

ويرى التوسير أن الانتعاش والتجديد اللازمين للنظام الرأسمالي والمتمثل في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج الرأسمالية والخضوع للأيديولوجيا المسيطرة، إنما يتحقق بوساطة البناء القومي القانوني والسياسي والأيديولوجي والتي يتم تدعيمها بواسطة مؤسسات أجهزة الدولة القمعية من ناحية Institutions of the repressive state والتي يشير إليها بالحروف (R.S.A) وبواسطة أجهزة الدولة الأيديولوجية من ناحية أخرى Ideological state apparatus والتي يشير إليها بالحروف (ISA) وتتحدد أجهزة الدولة بواسطة المؤسسات التي تتألف

(1) Simner, colin, Redding Ideologies . op. cit, p.5, p.29.

(2) Ibid, p. 44.

منها بشكل أساسي وجوهري. فجهاز الدولة القمعي (RSA) يتألف من الحكومة والجيش والبوليس والسلطة القضائية والسجون. في حين يتألف جهاز الدولة الأيديولوجية (ISA) من المؤسسات الدينية والتربوية والأحزاب والاتحادات النقابية ووسائل الاتصال الجماهيري المرئية والمسموعة ومؤسسات النشر الفنية والتربوية والأسرة^(١).

ولا يشترط أن تكون أجهزة الدولة الأيديولوجية (ISA) تابعة للدولة بشكل مباشر، وإنما يستخدم تعبير الدولة هنا للدلالة على أن مؤسسات تلك الأجهزة تخدم في النهاية الدولة، ويرى التوسير أن الناس يعيشون الأيديولوجيا من خلال هذه الأجهزة التي تقوم بصياغتهم وتشكيلهم وفق البناء الأيديولوجي السائد في المجتمع^(٢).

ويلاحظ أنه يوجد جهاز دولة قمعي واحد. وهو الذي تأسست عناصره بواسطة الدولة، ولكن هناك تعددية في أجهزة الدولة الأيديولوجية وهي تتمتع باستقلال ذاتي نسبي. والمجتمعات يمكن أن تختلف الواحد عن الآخر في العلاقات بين جهاز الدولة القمعي وأجهزة الدولة الأيديولوجية، وأيضاً في أنواع جهاز الدولة الأيديولوجي ففي العقود السابقة على الرأسمالية، كان يوجد جهاز دولة أيديولوجي واحد ومسيطر وهو الكنيسة، التي كانت تتصف من بين وظائف تربوية وثقافية، وهي عناصر انفصلت فيما بعد وكونت أجهزة أيديولوجية أخرى وفي المجتمعات الرأسمالية يعد النظام التربوي والتعليمي أهم جهاز أيديولوجي، فهو يأخذ الأطفال، من كل الطبقات، في سني عمرهم المدرسية الأولى ومن ثم يطبع في أذهانهم، ولمدة سنوات عدة، القيم والمعايير التي تتضمنها

(1) Abererombie, Nicholas and other, The Dominant Ideology Thesis, op. cit., p.23.

(2) simner, colin, reading Ideologies , op. , cit, pp.37-40.

الأيديولوجيات الحاكمة^(١).

وعلى الرغم من أن وظيفة الأجهزة الأيدولوجية هي وظيفة أيديولوجية Ideological، إلا أنها أيضاً تستخدم القمع في حالات معينة مثلما يحدث عندما تستخدم الكنيسة والمدرسة الأساليب العقابية، وعندما تستخدم مؤسسات النشر والأعلام حق الرقابة على المطبوعات والمواد الإعلامية وبالمثل أيضاً، فإذا كانت وظائف جهاز الدولة القمعي هي وظائف قمعية بالدرجة الأولى فإنه يمكن أيضاً أن يستخدم جهاز الدولة الأيديولوجيا مثلما يحدث عندما يفرض الجيش خيارات أيديولوجية معينة على المجتمع بأسره^(٢).

ويرى التوسير أن ثمة دورين للأيديولوجيا في المجتمع، وعلى هذا الأساس يقسم الأيديولوجيا إلى أيديولوجيا عامة، وتقوم بتحقيق وضمان وتماسك المجتمع من خلال تشكيل الأفراد عبر أجهزة الدولة الأيديولوجية وبالتالي فإن الأيديولوجيا العامة توجد في كافة المجتمعات سواء كانت طبقية أو غير طبقية فهو الدور الذي تقوم به الأيديولوجيا الخاصة، وهو يتم ضمن إطار المجتمع الطبقي، وفي إطار الأيديولوجيا العامة أيضاً، وهو بذلك، أي الأيديولوجيا الخاصة تكون تعبيراً عن الوضع الطبقي وتعمل على استقرار الطبقة السائدة وهي لذلك تتغير حسب هوية المجتمع الطبقي ذاته^(٣).

وينظر التوسير للعلاقة بين العلم والأيديولوجيا، نظرة تختلف مع كل من نظرة ماركس وجرامشي، فالتوسير، يرى أن الأيديولوجيا تتميز عن العلم بأن الوظيفة العملية الاجتماعية تنتصر فيها على الوظيفة النظرية أو المعرفية فالأيديولوجيا نقيض العلم وأن المعرفة تنشأ كمعرفة أيديولوجية ثم يحل العلم،

(1) Abercrombie , Nicholas and other , The Dominant Ideology Thesis. op., cit, p.23.

(2) Abercrombie, Nicholas and others, Ibid., p.74.

(٣) علي مختار، الأيديولوجيا والتنمية، مصدر سابق، ص ٤٣-٤٤.

فتصبح معرفة علمية ويسمى هذه العملية عملية الانقطاع المعرفي، في حين أن ماركس يرى أن العلم لا يحل محل الأيديولوجيا في المعرفة، ولكنه يكشف الأيديولوجيا فقط، وأن تغيير الواقع يقضي على الأيديولوجيا بحسبانها وعياً زائفاً. أما غرامشي فإن فكرة الانقطاع المعرفي تتعارض مع فكرة التحليل والتركيب التي يتم من خلالها التحول من أيديولوجيا إلى أيديولوجيا أخرى خلال عملية تخلق الأيديولوجيا المهيمنة^(١).

ويبقى في ختام هذا العرض للمفهوم الماركسي للأيديولوجيا القول بأن هذا المفهوم الذي كان ذا طابع نقدي وسلبى ومحدود ويعبر عن الوعي الزائف فحسب لدى ماركس، وتطور ليصبح تعبيراً عن أحد أشكال الوعي الاجتماعي لطبقة معينة وأيضاً تطور إلى حد اعتبار أن مقولة الأيديولوجيا تحل محل الوعي الطبقي، وتقوم كبناء متميز مع الابنية الفوقية الأخرى. كما أصبح هذا المفهوم مفهوماً متخذاً يشتمل أحياناً في ((وحدة واحدة)) على المصالح الأساسية لمجموعة متحالفة من الطبقات وليس تعبيراً عن مصلحة طبقة واحدة.

(١) ميشيل فاديه، الأيديولوجية. وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحر اوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٣٢-٩٣.

الفصل الثاني

التحليل المنهجي والنقدي للأيديولوجيا

أولاً: التحول من الأيديولوجية الى علم اجتماع المعرفة كارل مانهايم؛

يعتبر كارل مانهايم ١٨٩٣-١٩٤٧ K. Mannheim أحد الممثلين البرجوازيين الليبراليين البارزين لعلم الاجتماع الغربي في النصف الأول من القرن الحالي. وقد سيطر تفسيره لظاهرة الأيديولوجية لفترة طويلة في الغرب.

فقد قام مانهايم بتفسير العلاقة المتبادلة بني الأيديولوجيا والمجتمع، وبين الأيديولوجيا والعلم، من وجهة نظر البرجوازية الليبرالية بصورة شاملة. فالعلم بالنسبة لمانهايم موضوعي لأنه حيادي وبعيد عن العاطفة، بينما تبقى الأيديولوجيا بفعل تحزبها وطابعها الطبقي، تبقى ذاتية ومشوهة للعلم الحقيقي حول الواقع وقد بقي مفهوم مانهايم للأيديولوجيات مقبولاً لدى علماء الاجتماع البرجوازيين بل أصبح أساساً لنشوء العديد من النظريات البرجوازية الحديثة حول الأيديولوجيا مثل نظريات نهاية الأيديولوجيات^(١). وسنتناول مفهوم كارل مانهايم للأيديولوجيا ثم نعرض لما أسماه، مانهايم بالتحول من الأيديولوجيا الى علم اجتماع المعرفة Sociology of knowledge.

تحدد اهتمام مانهايم الأساسي بالسؤال عن وظيفة التفكير في مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية. واشتق فروضه الهامة من مقولة ماركس الشهيرة القائلة بأن الشروط الاجتماعية لوجود الناس هي التي تحدد وعيهم الاجتماعي

(١) ل.ن، موسكفتشيف، نقض الأيديولوجيات بني الوهم والحقيقة، نقد ملتزم للنظرية البرجوازية القائلة بنهاية الأيديولوجيا، ترجمة حمزة برقايوي وغالب جرار، مكتبة ميسلون، دمشق،

وقد تبنى مانهايم هذا المبدأ الماركسي في كامل معناه الصراعى والجدلي، فالإنسان يعمل مع أو ضد إنسان آخر في جماعات منظمة ومختلفة، وبينما الناس يفعلون ذلك فانهم يفكرون ايضا معاً أو ضد بعضهم. واعتماداً على الوضع الذي يحتله الناس في البناء الاجتماعى ووعيم بهذا الوضع، يتحالفون معاً في جماعات ويفاضلون كمجتمعات من تغير أو المحافظة على شروط وجودهم تلك^(١).

وقد أرتأى مانهايم أن شروط الوجود الاجتماعى للناس وصراع المصالح بين المضطهدين والمضطهدين، ولد حركات متناقضة في الفكر. وقد استخدم مانهايم مفهومي الايديولوجيا Ideology واليوتوسيا utopia لكي يصف تلك الأشكال المتناقضة من الفكر. ويرى على سبيل المثال أن التفكير المسيحى الاول كان يوتوبيا utopian من حيث أنه كان يعبر عن استياء المقهورين وضعفهم الذي قادهم الى استتكار السلطة وتمجيد وتعظيم السلبية والاستسلام. لقد الف المسيحيون الأوائل تلك الطبقة التي ليس لها أي طموح للحكم. ولهذا فإن استيائهم كان يتسامى الى مجرد ثوره. سيكولوجيه أو عصيان نفسى، فالأواخر سيكونون أوائل، وفي مقابل ذلك يرى مانهايم أن كل قيم السادة الرومانيين كانت بمثابة ايديولوجيا تسعى الى الحفاظ على الأوضاع الراهنة بإنكار القيم المضادة والمتمثلة في يوتوبيا المسيحيين المقهورين. وعلى هذا يتضح لنا أن كلا من التفكير اليوتوبى والتفكير الايديولوجى محدد بوضعية اجتماعية معينة ليس فقط لأن كل منهما يعكس الشروط المختلفة.

لوجود الحاكمين والمحكومين، المضطهدين والمضطهدين، أو الطبقة العليا والطبقة السفلى ولكن أيضا بمعنى أن كلا منهما، اي الايديولوجيا واليوتوبيا،

(1) Zeitlin. Irving M. . Ideology and the development of sociological theory , prentice – Hall. inc. 1968. pp. 302-303.

يعكس مصالح من يحملة^(١).

أن مانهايم يعني باليوتوبيا utopia تلك التوجيهات التي تسمو وتتفوق على الواقع والتي إذا انتقلت الى إطار السلوك تميل إلى تمزيق نظام الأشياء السائدة في فترة تاريخية، أما تمزيقاً جزئياً أو كلياً. وبتحديد معنى اصطلاح اليوتوبيا وبتحديد معنى اصطلاح اليوتوبيا وقصورها على ذلك النموذج من التوجيه الذي يسمو ويتفوق على الواقع، وبنفس الوقت، يعمل على تهشيم وكسر الروابط التي تشد النظام القائم، يرى مانهايم أنه بذلك يكون قد وضع خطأ فاصلاً بين حالات العقل اليوتوبيه والايديولوجيه^(٢). فالمرء يمكن أن يتوجه إلى الأشياء غريبه عن الواقع ومتجاوزة للوجود العقلي، ومع ذلك يظل ملتزماً بالابقاء على النظام القائم للأشياء وصيانتها. غير أن هذا التوجيه الذي لا يتطابق مع الواقع لا يمس يوتبياً إلا إذا كان فضلاً عن ذلك ينزع إلى تفجير أغلال النظام القائم^(٣).

أن الأفكار التي تطابق موضوعياً النظام القائم هي أفكار لائقة adequate ومتفقة مع الموقف. وما يقابلها هو الأفكار اللاواقعية unreal والأفكار التي تتجاوز الموقف. والايديولوجيات هي هذا النوع من الأفكار ولكنها لا تنضج قط واقعياً في تحقيق محتوياتها المقصوده. أما اليوتوبيات فهي تنتمي إلى النوع نفسه ولكنها تنجح في تجاوزها للواقع التاريخي الموجود الى آخر أكثر اتفاقاً مع تصوراتها الخاصة. ففي الأيديولوجيا نمط تكون فيه الذات لاواعيه بعدم تطابق أفكارها مع الواقع من ثانياً منظومة كاملة من المبادئ التي ينطوي عليها فكرها المتعين تاريخياً وأحتماعياً. وفيها نمط ثاني تستطيع فيه العقلية الايديولوجية أن

(1) Ibid., 304.

(٢) كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية، مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة عبدالجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨، ص ٢٩٩.

(٣) صلاح قنصوه، الموضوعيه في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٧٠-٣٧١.

تكشف اختفاء التطابق بين أفكارها وسلوكها ولكن بدلا من ذلك تحجب هذه الاستبصارات وفقاً لمصالح معينة. والنمط الثالث هو العقلية الايديولوجية المؤسسة على الخداع الواعي وهنا تكون الايديولوجيا كذبا مغرضا. أما اليوتوبيا فتدخل مع النظام القائم في علاقة جدلية. فمادام الواقع ليس واقعا بما هو كذلك فإنه واقع بمعنى متعين تاريخياً واجتماعياً وبالتالي يكون في عملية دائمة من التغيير. ويعني هذا أن كل عصر يسمح - في نطاق جماعات اجتماعية لها مواقفها المختلفة - بنشأة أفكار وقيم تنطوي على ميول لم تتحقق تمثل احتياجات كل عصر منها. وتصبح هذه العناصر الفكرية متفجرات تطيح بحدود النظام القائم. فالنظام القائم يولد اليوتوبيات التي تحطم بدورها روابط هذا النظام بحيث تخلي بينه وبين النمو والتطور الى النظام التالي من الوجود^(١).

وفي ضوء هذه التفرقة بين مفهومي الايديولوجيات واليوتوبيا يتضح لنا أن مانهايم ينسب الى اليوتوبيات وظيفة تحويلية، فهي القوى التي تسعى الى تمويل الواقع بخلاف الايديولوجيات التي يصفها مانهايم بـ ((تقنيع الواقع)) أو بتلك الأفكار التي تحوم فوق نظام حياتي كان قائما أولهم بالصعود كمجرد تصورات للتغطية ليس إلا.

واليوتوبيات في نظر مانهايم هي جميع تلك التصورات المفارقة للوجود والتي سبق لها في وقت من الأوقات أن مارست تأثيراً تحويلياً على الوجود التاريخي والمجتمعي^(٢).

أن مانهايم يجعل من فعالية كل من الايديولوجيا واليوتوبيا معياراً للتمييز بينهما فهو ينسب الى اليوتوبيا قوة التحويل والتغيير أزاء الواقع السياسي

(١) صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، مصدر سابق، ص ٣٧٢. كارل مانهايم، الايديولوجيا والطوبائية مصدر سابق، ص ٣١٠.

(٢) ياكوب ياريون، ماهي الايديولوجية، مصدر سابق، ص ٣٤-٣٦.

والاجتماعي، في حين لا تملك الأيديولوجيات في نظرة هذه القوى المعبرة، رغم أنها تستطيع ممارسة تأثير معين على أفعال الإنسان كحافز يدفع إلى الفعل أو كعامل على إطلاق الفعل. وهي موجودة بالدرجة الأولى لكي تضع بنية النظام الاجتماعي القائم وتغطيها بالحجب. وإذا كان مانهايم مصيباً في رؤيته لهذه الوظيفة من وظائف الأيديولوجيا إلا أننا نرى أن الأيديولوجيات ليست مجرد مجموعات أفكار تعمل على تبرير النظام القائم. أي أنها ليست تلك التي يعتنقها في الغالب أولئك الذين ينتمون إلى الطبقات الحاكمة والمسيطرة إذ ينبغي لنا أن نميز عنها تلك الأيديولوجيات التي تعتنقها الطبقات المضطهدة والمستعبدة في ظل الظروف الحاضرة، والتي تتطلع نحو التغيير والإطاحة بالأوضاع السائدة. أن أيديولوجيات هذه الطبقات يمكن أن تصبح أيضاً عوامل فاعلة في حركة تقوم داخل المجتمع، وتكافح في سبيل إقامة علاقات اجتماعية جديدة وحتى أنه حين لا يتم التغيير وفقاً لاتجاه تلك التصورات الأيديولوجية فإن هذه التصورات تبقى لها أهميتها ومغزاها كباعث ومحرك يدفع بمسيرة تلك الحركة إلى الأمام^(١).

يبقى أذن أن مانهايم قد تبنى مفهوماً للأيديولوجيا يقوم على أساس اعتبارها بالاطلاق، تشويهات وتحريفات تطرأ على فكر الأفراد بفعل مصالحهم الاجتماعية والطبقية، تلك المصالح التي تحول بينهم وبين رؤيتهم لأي حقائق يكون من شأنها المساس بأوضاعهم الاجتماعية.

وعلى النقيض من ذلك يرى مانهايم أن اليوتوبيا تعكس كفاح الطبقات الاجتماعية المقهورة من أجل تغيير المجتمع، وهذا يؤدي إلى النظر فقط في تلك العناصر التي تميل إلى نفي النظام الراهن.

ومن ثم فإن الفكر اليوتوبي لا يمكنه أيضاً أن تقدم صورة تحليلية صادقة للواقع

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥-٣٦.

الاجتماعي الراهن لأنه يأتي أيضا كفكر جزئي حيث العقلية اليوتيبية تدير ظهرها عن كل شيء قد يززع اعتقادها أو يشل رغبتها في تغيير النظام الاجتماعي.

ويرى مانهايم أن التحليل التاريخي والاجتماعي لنشأة وتطور مفهوم الأيديولوجيا يظهر لنا أن الأيديولوجيا تطورت من المفهوم الخاص الى المفهوم العام أو الكلي، ومن الصيغة الخاصة للمفهوم الكلي للأيديولوجيا الى صيغته العامة، تلك الصيغة التي كونت عنم اجتماع المعرفة^(١).

ويقول مانهايم أن المعنى الخاص لمفهوم الايديولوجيه يشير الى ما يغمر قلوبنا من شكوك وريبة، ما يعتور نفوسنا من تردد عن الآراء والأفكار والتصورات التي يتقدم بها المعارضون لنا. حيث تعتبر تلك الآراء والتصورات أقنعة شعورية واعية تحجب الطبيعة الحقيقية للوضعية الاجتماعية، لأن المعرفة الحقيقية بتلك الوضعية لا تتفق مع مصالح المعارضين. وتتراوح هذه التشوهات والتحريفات في مدى عريض واسع يبدأ من الأكاذيب الشعورية الواعية الى أكاذيب نصف الشعورية والأقنعة غير الواعية، ومن المحاولات المخمنة تخميننا جيداً لخداع الناس والاحتيال على الآخرين. وإيقاعهم في هوة الخداع الذاتي. أن المفهوم الخاص. للأيديولوجيا يشير الى تقنيع وانكار الوعي الصحيح والطبيعية الواقعية للوضعية الاجتماعية لإنسان ما، حيث ان الإدراك الصحيح لا يتفق مع مصالحه. وهذا التحريف أو التشويه يشمل الوعي غير الكامل والانكار أو الحجب المتعمد. ومحاولات التكيف لخداع الآخرين وخداع النفس. إننا في المفهوم الخاص أو السيكلوجي ايضا، نتعامل مع الفرد ونقوم بمحاولة لكشف القناع عنه باكتشافنا للمصالح الحقيقية التي تقف خلف عملية الحجب والانكار التي يقوم بها ذلك الفرد ليظل الآخرين بدافع من الحفاظ على مصالحه^(٢).

(١) كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٢٦-١٢٧.

(2) Zeitlin . Ideology and op.. cit. 304-305.

ويتجلى الطابع المميز للمفهوم الخاص للايديولوجيا عندما يتناقض مع المفهوم الكلي الشامل للايديولوجيا. وهذا المفهوم الكلي يشير الى أيديولوجيا عصر من العصور أو فئة اجتماعية من الفئات التاريخية الواضحة السمات والمعالم مثل طبقة اجتماعية حين تهتم بتركيب البناء الكلي للعقل وبخصائصه في مرحلة تاريخية محددة أو لفئة اجتماعية معينة^(١). أن المفهوم الكلي للايديولوجيا يشير الى النظرة الكونية لطبقة أو لعصر، وهو يشير الأفكار ومقولات التفكير التي تتصل بالظروف الخارجية لهذه الطبقة أو ذلك العصر، مثل نمط التفكير السائد لدى البرجوازية أو البرولتاريا لكل منهما يعبر عن وجهة نظر جماعة اجتماعية معينة أو طبقة اجتماعية يشترك أفرادها في إطار عام من الشروط والظروف الخارجية^(٢).

ويرى كارل مانهايم أن كلاً من المفهوم الخاص والمفهوم العام للايديولوجيا يرتدان الى الذات subject سواء كانت الذات فرداً أو فئة اجتماعية، ويسيران منطلقين لمعرفة ما يقال ويشاع باتباع منهج البحث غير المباشر لتحليل الظروف الاجتماعية التي تحيط بالفرد والفئة الاجتماعية. ومن ثم تعتبر الآراء والأفكار التي تعبر بها الذات وظائف مقصودة لوجودها. معنى هذا أن تلك الآراء والتصريحات والفروض وأنظمة الأفكار لا تؤخذ على أساس قيمتها الظاهرية البادية للعيان ولكنها تفسر على ضوء وضعية حياة الفرد أو الجماعة، تلك الوضعية التي يعبر عنها بمجموعة من الآراء الأفكار ويؤكد مانهايم أن الطابع الخاص الذي يميز وضعية حياة الذات، فرداً أو جماعة، يؤثر في تكوين آراء وأفكار الذات وما يصدر عنها من تصريحات وتفسيرات ويؤثر أيضاً في جميع مدركاتها^(٣).

(١) كارل مانهايم، الايديولوجيا، واليوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٢٦-١٢٧.

(2) Anthony Giddens's central problems in social theory, op. cit, p.169.

(٣) كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٢٧-١٢٨.

وثمة فروق هامة توجد بين مفهومي الأيديولوجية العام والخاص. منها أن المفهوم الخاص يشير فقط الى جزء أو قسم من الأقوال التي يطلقها المعارض بوصفها ايديولوجيات، وتكون هذه الإشارات بالرجوع الى محتوياتها ومضامينها. أما المفهوم الكلي فيتناول المعرفة كلها ووجهة نظر المعارض الشاملة عن العالم، ويحاول أن يتعرف على تلك المفاهيم بوصفها نتاجا للحياة الاجتماعية التي يهتم فيها الفرد. والفرق الثاني، ويتمثل في أنه بينما يقيم المفهوم الخاص تحليله للأفكار والآراء على مستوى نفسي مجرد، نجد أن المفهوم الكلي يفرد الأفكار والآراء الى مرحلة تاريخية، وإلى طبقة اجتماعية. أن المفهوم الخاص يعمل في إطار سيكولوجيه المصالح، أما المفهوم العام فإنه يسعى الى التحليل الوظيفي والوصف الموضوعي للفروق البنائية الموجودة في العقول التي تعمل في تراكيب اجتماعية مختلفة. يفترض المفهوم الخاص أن هذه المصلحة أو تلك هي السبب لكذب أو تضليل معين أو خداع خاص، بينما يفترض المفهوم العام سلفا وبكل بساطة وجود تطابق بين وضعية اجتماعية معينة، وتطلع معين أو وجهة نظر أو رؤيا معينة^(١).

ويرتبط المفهوم الخاص بالمفهوم العام، في أن كلا منهما يشير الى الحقيقة التي تكون وراء المحتوى الظاهر للمعتقدات والأفكار، كما أن كلا منهما يعالج الأفكار باعتبارها نتاجا للوسط الاجتماعي لأولئك الذين يصرحوا بها، ويقول مانهايم أن المفهوم الخاص يرتبط بالأفراد والعمليات على المستوى السيكولوجي، بينما يرتبط المفهوم العام والكلي بتنظيم الجماعة. ويرى مانهايم أن ثمة غلبة وسيطرة زائفة للمفهوم الكلي في الأزمنة المعاصرة، في السياسة وفي النظرية الاجتماعية وفي الفلسفة^(٢).

(١) كارل مانهايم، الايديولوجيات واليوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٢٨-١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩-١٣١.

ويرى مانهايم أنه باستخدام التحليل الاجتماعي يمكن أن يميز بين صيغتين للمفهوم الكلي للايديولوجيا صيغة خاصة، وأخرى عامة. وفي الصيغة الخاصة تكتشف الجماعة الوضعية المحددة لأفكار خصومها بينما تظل هي غير مدركة أن تفكيرها ذاته متأثراً أيضاً بوضعيتها الاجتماعية. أما الصيغة العامة للمفهوم الكلي للايديولوجيا، فتكون عندما يمتلك المرء الشجاعة ليعرض على التحليل الايديولوجي ليس فقط وجهة نظره، وإنما كل وجهات النظر التي تتضمنها وجهة نظره هو وتستخدم هذه الصيغة العامة للمفهوم الكلي في فحص الأحكام التي تحرف الحقيقة أو تزييف الأفكار. وهنا يتحقق التحول من مفهوم الايديولوجيا إلى علم اجتماع المعرفة Sociology of knowledge^(١).

ويقرر مانهايم أن وجهة نظر الماركسية في الايديولوجيا تعد هي البداية الاولى لعلم اجتماع المعرفة إلا أنه يرى أن علم اجتماع المعرفة من وجهة نظر الماركسية قد قنع بالتركيز على فكرة الايديولوجية التي تتبناها الطبقات المختلفة. في حين أن ميدان علم اجتماع المعرفة أوسع من هذا النطاق الضيق. وينسب الى شيلر فضل تحقيق التكامل بين علم اجتماع المعرفة ونظرة فلسفية عامة أكثر شمولاً وقد توصل شيللر إلى اكتشافين أساسيين بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة هما: تعدد انواع المعرفة ثم تبين قوة الارتباط بين هذه الأنواع المعرفية والبيئة الاجتماعية. ويرى مانهايم أنه على الرغم من ذلك فإن الفكرة الجوهرية التي يدور حولها علم الاجتماع المعرفي تتمثل في فكرة تتمثل في فكرة الايديولوجيا كما وردت في الماركسية^(٢).

ويعرف مانهايم علم اجتماع المعرفة بأنه من أحدث فروع علم الاجتماع،

(1) Zeitlini, Ideology and the development of social logical theory op., cit., p.305.

(٢) السيد ياسين، نحو الدراسة لنشأة النظرية الاجتماعية، مصدر سابق، ص ١٢٩-١٣٢.

وهو بوصفه نظرية، يسعى الى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود، بوصفه منهجاً للبحث الاجتماعي التاريخي يتعقب جذور الأشكال المختلفة التي حصلت عليها تلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعتة الإنسانية. وعلى هذا يعرض علم اجتماع المعرفة بوصفه نظرية للحمية الاجتماعية أو الحتمية الوجودية للتفكير العقلي الواقعي.

ومن ثم فالحقيقة من وجهة نظر هذا العلم إنما تصدر عن الواقع الاجتماعي. واستناداً الى هذا الفهم تصبح المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية، هي المصادر الأولية التي تشكل النسق العقلي والفكري للإنسان^(١).

ويقوم علم اجتماع المعرفة على أساس عدد من المسلمات الأساسية، منها أننا لايمكن أن نفهم بدقة انماط من التفكير بغير تحديد أصولها الاجتماعية، وأن التفكير ذو طابع جمعي فالناس الذين ينتمون لجماعات معينة طوروا اسلوباً خاصاً للتفكير تنتجه سلسلة لا تنتهي من الاستجابات لمواقف نمطية معينة تحدد وضعهم العام في المجتمع.

وقد خلص مانهايم الى ان المنهج الرئيسي لعلم اجتماع المعرفة في رأيه، هو ما يطلق عليه منهج الاسناد imputation ويعني مانهايم بالاسناد، نسبة فكرة معينة أو نسق من الأفكار الى فلسفة معينة للحياة، أو نسبتها واسنادها الى مراحل زمنية وظروف اجتماعية تاريخية، أما الاسناد السوسيولوجي، فهو أهم أنواع الاسناد ولأنه يحدد بدقة أكبر علاقة فلسفية معينة في الحياة في إطارها المرجعي التاريخي، بالطبقات الاجتماعية والجماعات التي تبنتها واعتنقتها واعتمدت عليها في تحديد وضعها في المجتمع^(٢).

(١) كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص ٣٩٠.

(٢) السيد يس، نحو الدراسة النقدية لنشأة النظرية الاجتماعية، مصدر سابق، ص ١٢٤.

وتتمثل أول مهام علم اجتماع المعرفة، في رأي مانهايم، في تخليص الأيديولوجيا من مضامينها السياسية والتركيز على دراسة المعرفة والجماعة ونمط التفكير. ومن ثم يرفض مانهايم التصور الماركسي للأيديولوجيا بسبب ارتباطها بطبقة معينة، وهو يرى في هذا الإطار، أن المعرفة الحرة المستقلة هي القدرة على اكتساب المكانة العلمية الحقيقية^(١).

أن مانهايم، خلافاً لماركس، يشترط الانفصال عن العمل والممارسة فالدخول في الصراع الطبقي والانحياز إلى وعي طبقي معين يتنافى مع الموضوعية ويحجب الحقيقة. لذلك لابد من الاكتفاء بالتطلع إلى الواقع لكي يتيسر إقامة منظور متجرد. ويعتقد مانهايم أن المثقفين المستقلين يستطيعون تجاوز روابطهم بالواقع، وهم قادرون على تجنب مزالق الأيديولوجيا الكلية، ونزع النقاب عنها، والتحرر من دوافعها الخفية ومحدداتها. ويرى مانهايم أن هذه الفئة من المثقفين المستقلين، وهو يعد نفسه واحداً منهم هي الجماعة الوحيدة القادرة على التحرر من التحيز والتحزب وبلوغ الموضوعية^(٢).

أن مانهايم يعتقد أن المثقفين الذين يعملون بحرية ولا يرتبطون بأية مصالح اقتصادية أو سياسية ويقفون خارج الصراع الطبقي، يشكلون فئة خاصة ومتميزة وذلك عندما تكون الحتمية لفكرهم ضعيفة جداً. ولذلك يمكنهم التوصل إلى ما لا يمكن التوصل إليه من قبل الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى التي لها مصلحة عميقة في المحافظة على الآخر الواقع أو إزالته من خلال رؤية شاملة، يتم فيها تجاوز تناقضات واحادية وجهات نظر أي طبقة أو فئة اجتماعية. ويدعي مانهايم أن المثقفين وحدهم يمكنهم تقديم فكر غير متحيز، وعلم غير متحيز، ففي رأيه، أن علم الاجتماع يمكن أن يتأسس كمعرفة خالصة وكعلم خالص غير

(١) السيد الحسيني، نحو نظرية اجتماعية نقدية، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢) صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، مصدر سابق، ص ٣٧٣.

مرتبط بأية مصالح طبقية أو اجتماعية بل يرتبط بمصلحة واحدة هي مصلحة المعرفة، وهذا العلم يقدمه المثقفون الذين يعملون بحرية ويقفون خارج الطبقات وخارج الصراع الطبقي^(١).

والسؤال الذي يطرح نفسه على تصورات مانهايم السابقة يتحدد في انه لم يوجد ولا يمكن أن يوجد في تاريخ المجتمع أي علم اجتماعي مجرد وبمعزل عن المصالح. فكيف يمكن تأسيس نظرية مجتمعية لا تلامس بهذا القدر أو ذاك مصالح الطبقات الموجودة؟ ثم هل من الممكن أصلاً نشوء نظريات ليس فيها مصلحة لا للطبقات ولا للمجتمع ككل؟ أما فيما يتعلق بمسألة الالتزام الطبقي للمثقفين، والتي أدعى مانهايم أنهم يقفون خارج الطبقات والصراع الطبقي، فإننا نقول أن المثقف ليس أمامه سوى أمكانيتين: فإما أن يدافع عن مواقع الطبقة التي نشأ فيها ويضع على المكتسب في مصلحة طرح مفاهيم هذه الطبقة والتعبير والدفاع عن مصالحها، أو أن ينتقل إلى مواقع طبقة أخرى ويخدم مصالحها. ونحن نرى أن المعول الأساسي هنا هو الرؤية الصحيحة لحركة التاريخ، وهوية الطبقة التي يرتبط بها هذا المثقف أو ذاك. فالمثقف الذي يرتبط بطبقة استنفذت دورها التاريخي وتعارضت مصالحها مع التقدم الاجتماعي، لاشك أنه سيلجأ إلى تشويه وتحريف المعرفة بالواقع. ومن ثم يتضح لنا أن المثقفين لا يشكلون فئة اجتماعية متكاملة ومستقلة، وإنما يحدد الطابع الطبقي للمجتمع طابع المثقفين الطبقي وهويتهم.

وأخيراً أن نظرية مانهايم حول الأيديولوجيا والانتقال إلى علم اجتماع المعرفة، إنما كانت تهدف في نهاية الأمر إلى تقديم تصورات فكرية تحل محل التصورات الماركسية حول دور الأيديولوجيا والوعي بشكل عام في التطور الاجتماعي. فالخط الأساسي لدى مانهايم والذي يبرز عبر مفهومه للأيديولوجيا

(١) كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص ٣٨٣.

ويحدد تصوراته واستنتاجاته، هذا الخط هو الهجوم على الماركسية. أن مانهايم الذي أقام بنائه النظري حول الفصل بين النظرية الاجتماعية والممارسة الاجتماعية، لم يتمكن من فهم المعاني المتباينة التي يتخذها مفهوم الأيديولوجيا في إطار الماركسية، ذلك المفهوم الذي تطور من المعنى السلبي النقدي المحدود بوصف الأيديولوجيا وعياً زائفاً، الى المعنى الإيجابي الممتد بوصفها أحد أشكال الوعي الاجتماعي لطبقة اجتماعية معينة. فالأيديولوجيا نسقا من الأفكار والنظريات التي تعبر عن مصالحها، ومن ثم تعد سلاحاً نظرياً في الصراع الطبقي.

وفي النهاية يمكننا القول أن الأيديولوجيا ليست بظاهرة مستحدثة في تاريخ الفكر الإنساني فدي تراسي ١٧٥٤-١٨٣٦ مبتدع لفظة أيديولوجيا وإن كان أول من استخدم تعبير أيديولوجيا إلا أنه ليس أول من عالج الظواهر التي يمكن أن تتطوي تحت هذا المفهوم فثمة مفكرين سابقين على دي تراسي عالجوا مسائل ترتبط بظاهرة الأيديولوجيا مثل أشكال التبرير الفكري للسلطة والسيطرة ومصادر الشرعية، وأشكال تشويه وتحريف المعرفة الإنسانية بفعل الانحياز والتحزب.

لقد تم استعمال تعبير الأيديولوجيا لأول مرة من قبل ذلك الفيلسوف الفرنسي دي تراسي في نهاية القرن الثامن عشر، حيث وصف التعاليم حول الأفكار وحول نشوئها، وحول قوانين الفكر الإنساني بالأيديولوجيا ومع اسمي ماركس وانجلس دخل تعبير الأيديولوجيا العلم الاجتماعي كتعبير سوسيولوجي. لقد تم استعمال تعبير الأيديولوجيا من قبل مؤسسي الماركسية بصورة أساسية بمعنيين الأول للدلالة على الوعي الخاطيء، والتعبير المشوه عن الواقع. ومن ثم تعد الأيديولوجيا وعياً زائفاً ولذا سمي هذا المفهوم بالمفهوم النقدي السلبي المحدود. والمعنى الثاني عندما أراد مؤسسا الماركسية التأكيد على تبعية حياة

المجتمع الفكرية للواقع المادي واشتراطها به، فاعتبرا الفلسفة وجميع التصورات السياسية والقانونية للمجتمع ككل أو لطبقة معينة أيديولوجياً.

وقد ساعدت الظروف المتغيرة والمعطيات الجديدة التي واجهت ماركسي روسيا القيصرية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ساعدت على تطوير المفهوم الماركسي للايديولوجيا. بحيث تصبح سلاحاً نظرياً في المعركة حيث تناست الحاجة الى تطوير الماركسية كأيديولوجيا. لقد فهم لينين Lenin الوظيفة المزدوجة للماركسية، فهي تملك وظائف العلم ووظائف الايديولوجيا في الوقت نفسه. وأرتأى لينين أنه بدون نظرية ثورية يستحيل القيام بحركة ثورية. وعلى هذا فالايديولوجيا هي سلاح نظري فعال في المعركة السياسية والصراع الطبقي. أنها التعبير الفكري عن المصالح المادية لطبقات معينة.

ويتحدد دورها في المجتمع بالسؤال عن مصالح أي أية طبقة تعبر هذه الأيديولوجية، وعن مدى الدقة والعمق في تمسكها لمتطلبات التطور الاجتماعي. ويبدو لينين بموقفه هذا من ظاهرة الايديولوجيا وكأنه يعيد الاعتبار لهذه الظاهرة، والتي كان ماركس قد أصدر بحقها أدانة قاطعة وذلك باعتبارها وعياً زائفاً فحسب.

ولقد تتابعت بعد ذلك محاولات بلورة هذا المفهوم الجديد للايديولوجيا والذي سمي بالمفهوم الإيجابي الممتد من قبل المفكرين الماركسيين فجورج لوكانش اعتبر الماركسية أيديولوجيا ووعياً بروليتارياً أكثر شمولاً ويجب كافة أشكال الوعي الأخرى. أما غرامش فقد أرتأى الايديولوجيا هي تلك المعتقدات التي ينتجها بالضرورة نمط انتاج معين وهي تمثل نسقا من الأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية وهذا النسق يقوم بتوجيه السلوك وتحديد العلاقات والأفعال وردود الأفعال في المواقف الاجتماعية المختلفة. ولم يكتف غرامشي بالتعرض

لكيفية نشوء الأيديولوجيا وتطورها وطبيعتها ودورها وإنما تناول أيضا تلك المؤسسات التي يتم من خلالها إنتاج الأيديولوجيا ونشرها كما ربط غرامشي بين مفهوم الأيديولوجيا ومفهوم الهيمنة، أما التوسير فإنه يؤكد على أن الأيديولوجيا هي جزء من الواقع الاجتماعي وتقوم كمكمل لبنية الحياة الاجتماعية أنها جزء عضوي في كل تشكيلة أو تكوين اجتماعي، وهي توجد في ترابط وتزامن مع عمليات التطور الاجتماعي.

وفي رأي التوسير أن الأيديولوجيا هي تعبير عن شكل العلاقة التي يعيشها البشر. ويرى التوسير أن نشر الأيديولوجيا يتم من خلال الأجهزة الأيديولوجية والتي توصف بأنه أجهزة دولة، وبتعليم من جهاز الدولة القمعي.

وتعد دراسة مانهايم للايديولوجيا في النصف الأول من القرن العشرين على درجة بالغة من الأهمية، حيث قام بتفسير العلاقة بين الأيديولوجيا والمجتمع، وبين الايديولوجيا والعلم ولكن من وجهة النظر البرجوازية الليبرالية فالايديولوجيا في نظر مانهايم نقض العلم لأنها متجزئة وذات طابع طبقي ويميز مانهايم بين الايديولوجيا واليوتوبيا وينسب للأولى وظيفة تقنيع الواقع وتتزييف المعرفة، في حين ينسب لليوتوبيا وظيفة تحويل الواقع وتغييره. وفي إطار التحليل التاريخي والاجتماعي لمفهوم الايديولوجيا، يميز مانهايم بين المفهوم الخاص والمفهوم العام أو الكلي للايديولوجيا وفي إطار هذا الأخير يميز بين الصيغة الخاصة لهذا المفهوم الكلي وبين الصيغة العامة له والتي كونت أساس الانتقال الى علم اجتماع المعرفة الذي اعتبره مانهايم بديلاً للايديولوجيا.

إن مانهايم ذهب الى حد اعتبار الايديولوجيا أنما هي تشويهات وتعريفات تطرأ على فكر الأفراد والجماعات بفعل مصالحهم المادية والطبقية، تلك المصالح التي تحول بينهم وبين رؤيتهم لأية حقائق بان من شأنها المساس بأوضاعهم، وكان هدف مانهايم هو تقديم تصورات فكرية يمكن أن تحل محل

التصورات الماركسية حول الوعي بالأيديولوجيا ودورها في التطور الاجتماعي بشكل عام.

ثانياً: التفسير السيكولوجي للأيديولوجيا

يكاد الدارس للفكر الأيديولوجي أن ينتهي بالمفاهيم النقدية للأيديولوجية الى المصدر النفسي من دون غيره بالنظر الى كثافة المفردات التي تتصل بالمكون الاعتقادي والقيمي الرمزي ووجهات النظر بشأن طبيعة الوعي الأيديولوجي وماشابهها من نزوع وأحاطت به من شبهات الزيف والتضليل والأوهام. وفوق هذا وذاك فان عناصر البحث في هذا المجال الشديد الحيوية، قد تشعبت وتنوعت عن الدوافع والتوجهات الأيديولوجية. فكل ما ذكرناه يندمج في تقليب وتحريك الروابط بين العقلاني والنفساني والاجتماعي، لبناء الموقف النقدي من الأيديولوجيا.

ولما كان العقل ذاته فاعلية نفسانية متعددة الرموز، فهو يسعى الى النظر في الأمور بغية التنويع والتلقيح والاشتقاق والتوليد، اي الدخول في لعبة الاسباب المتكاثرة على قول ((ياشلار))^(١) G.Bachlard.

وقد يمكننا القول أن العديد من التفسيرات التي تتبع من الرؤية السيكلوجية للأيديولوجيا، والتي تشي بالمؤثرات النفسية الاجتماعية في تشكيل النظام الأيديولوجي. وفي هذا سنتجه باتجاه التفسير النفساني للأيديولوجيا على وجه التحديد بادئين بعلم النفس والتحليل النفسي، عرضاً ونقداً في بعض مفاصلها المهمة.

(١) غاستون ياشلار، تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، السلسلة الثقافية، ط١، ترجمة د. خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص ٣٥.

١ - علم النفس ودراسة الايدولوجيا:

بالرغم من اختلاف مجال نظرية المعرفة عن مجال علم النفس في ان المجال الأول لا يعني بأسباب اعتقاد الناس أو الأساليب التي يتبعونها في ذلك لأن هذا من اختصاص النفسانيين الذين لايفيدوننا بما إذا كانت المعتقدات صحيحة أم كاذبة، راسخة أم واهية^(١). فان تداخل هذان المجالان في نقد الأيديولوجيا وفي تشخيص ظواهرها، أمر شديد الوضوح. فالمؤثرات الاجتماعية التي تنتقل الى كل جوانب حياتنا العقلية تنفذ الى تلك الجوانب التي يدرسها علم النفس وينظر إليها بأنها من اختصاصه ولاسيما علم النفس الاجتماعي الذي يسعى الى الكشف المنهجي عن تدخل العوامل الاجتماعية، ودراسة الوظائف العقلية حتى يحدد العناصر الاجتماعية التي تنطوي عليها العمليات النفسية. وهكذا ينفذ علم النفس الاجتماعي الى ميدان علم النفس العام أيضاً^(٢).

فالاهتمام النفسي بالايديولوجيات يعود الى استجابة الناس للايديولوجيات والأفكار التي تدور حول المحيط الاجتماعي فالاستجابات كلها تتأثر بالخبرات السابقة ونتائج المشاركة الاجتماعية، فهي تشمل التوقعات والتقدير العاطفية.

وفي هذا الخصوص يذكر ((براون)) بأن كثيراً من هذه الاستجابات تكون خفية إلا أنها كثيراً ما توصف استيطانياً، ويمكن استنتاجها أو عزوها الى سلوك الآخرين فالأفكار والمشاعر والممارسات تصبح نموذجاً أو في قوالب بالشكل الذي قد يتهياً للفرد حينما يعكس العالم أو موقعه فيه أو حينما يكتشف نظرية أو خطة لاعتمادها دليلاً عملياً لنشاطه^(٣).

(1) D.W. Hamlyn, History of Epistemology, in: , Encyclopedia of philosophy, op. cit, vol. 3 , pp. 8-9.

(٢) شارل يلوندل، مقدمة في علم النفس الاجتماعي، ط٢، ترجمة محمود قاسم و ابراهيم سالم،

مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨، ص ١٢٠-١٢١.

(3) Brown , Ideology . penguin Education, 1973, pp. 172-173.

ويضيف ((براون)) أن علماء النفس يدرسون الايديولوجيا بكثافة في مجال السياسة والاقتصاد والمجتمع والجنس والطب والدين وفي أطارات الثقافة والسلوك التنظيمي، وذلك لا يضم فقط وضع الأفكار والتفسيرات وإنما ينتج منه التقويم والتأثر والمشاعر والرغبات. وبما أن الايديولوجيات تعني بمضمون التنظيم والاتجاهات والمعتقدات، فإن الرغبات الأولية النفسية للمفاهيم ترتبط بما هو مكتسب، بالادامة والبنية السلوكية والعملية التي هي نتيجتها.

وهذه الرغبات تقف في مقابل الاهتمام الأكثر تحديداً للفلاسفة والمؤرخين والاجتماعيين وفي التحليل النفسي للأيديولوجيا فإن المفاهيم الأساسية تعدو هي الاتجاهات والمعتقدات والتأثيرات الاجتماعية والثقافية وهذه العملية تستتبع عوامل معرفية وأخرى دافعية تعمل وفق تراكم أشكال وصيغ مشتركة^(١). وفي هذا السياق يرى ((دانييل بل)) أن الايديولوجيا هي تحويل الأفكار الى دوافع اجتماعية، وأن الذي يمنح الايديولوجيا قوتها وسلطانها هو العاطفة، فقد كانت البحث الفلسفي ينحو دائماً نحو إقصاء العاطفة، وذلك لتوسيع كل الأفكار تسويغاً عقلانياً، إلا أن الايديولوجيا التي تبرز الحقيقة في العمل، تعطي المعنى للخبرة عن طريق لخطوة التحول هذه، فالعمل يكتسب بقاءه في الفعل وليس في التأمل، لدرجة انه يمكن القول أن الأهم في وظيفة الايديولوجيا هو الكائن، وحسب العاطفة ودمج الطاقات العاطفية والدينية والفنية ووصلها بالسياسة^(٢).

فإذا كنا قد القينا بعض الضوء على المجال الموضوعي في علاقته بالوعي الايديولوجي، فإن ما قام به التحليل النفسي، قد قدم رؤية متكاملة عن العمليات النفسية لامست مضمون الايديولوجية خاصة في مجال العمليات القريبة الشبه بالظواهر الايديولوجية.

(1) Brown, Ideology, pp. 12-14.

(2) The End of Ideology, p.400.

فالظواهر السيكولوجية التي أشار إليها ((فرويد)) عندما تؤخذ في آليّة انتقالها، تعمل بطريقة شبيهة لعمل الأيديولوجيا، فهي تظل في مستوى الفرد ولكنها ذات نتائج اجتماعية، إذ يمكن بسهولة فهم الآلية النفسية الفردية التي على أساسها يتم التأثير على الجماعة وبالشكل الذي يمكن أن يكون أمراً حاسماً في إنتاج الأيديولوجيا^(١).

ولهذه الأسباب، فهناك تصورات ترى أن الأيديولوجيات إنما هي إعادة لإنشاء البنية النفسية في العصر الحديث، بعد أن وفرت الديانات الكبرى نواة دينية بالمعنى النوعي مما عدّ ضرباً من ضروب الرؤية الثقوبية إلى العالم. أما الأيديولوجية فهي في الغالب اجتماعية أكثر منها دينية، وهي تتوجه للجماهير المنفصلة عن حياة البداوة أو الزراعة، وشرعت تطلب أساطير جديدة لم تعد معها الأساطير القديمة كافية.

ويخضع تفسير مقارب إلى أن التركيب الأيديولوجي أساسه الحاجة إلى إنشاء تركيب يحقق وحدة الإنسانية مع الآخرين ومع التاريخ فالنشاط الإنساني ليس باستطاعته أن يرجع إلى حالات غريزية عضوية في هذا الشأن، ومن ناحية أخرى يستحيل إدراكه وفقاً للحاجات المادية الاجتماعية فقط. لذا انتقل الاهتمام من دراسة الفرد المنعزل ودراسة المحيط الطبيعي للاهتمام، إلى الدوافع والجوانب المعنوية، إلى الإنسان عضواً في جماعة، أي ضمن التوافق بينه وبين بيئته الاجتماعية^(٢).

ومع ذلك، فإن الإنسان ليس في منجاة من ذلك الشعور الذي ينتابه أمام

(1) Larrin, Geroge, The concept of Ideology, Hutchinson, London, 1980, p.83-84.

(٢) عبدالمجيد عبدالرحيم، علم النفس الاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٠٢.

قوى الاجتماع والحياة أو التوق الى الوحدة مع العالم الخارجي. فهو شديد الميل الى الفكاك من ((سجنه الميتافيزيقي)) على حد قول ((البيطار)). فالميل الى تجاوز العزلة وتحقيق الوحدة هو عامل أساسي يقف وراء التاريخ الإنساني.

واستنادا الى هذا السبب، فان من العبث نقض الايديولوجيا بالاعتماد على اعتراضات عقلية. ويعتقد ((البيطار)) بأن مثل هذه المحاولات تبوء بالفشل لأنها تسيئ الى فهم روحها وقواعدها الأساسية، ولأنها كل متكامل لا يقبل تقسيمه الى أجزاء^(١).

ويفيدنا في الاتجاه نفسه، بان جميع التجارب الانسانية جزئية، مما يقود الفكر الى محاولة ملئ الفراغ بالربط بينها، وهذه هي مهمة المواقف الفلسفية والايديولوجية. لذا يتصور ((البيطار)) بعكس ((لوك)) اننا نبدأ بانطباعات عامة، وبالتدريج نصل الى ملاحظة الفروق والإجراء، وهو عنده منهج الفهم المتبع في المعرفة لا كما يظن ((لوك)) اننا بأفكار بسيطة ثم ندمجها في تراكيب فكرية^(٢). وبتقدير ((البيطار)) ان تجاهل العنصر السيكلوجي أو تغليب عناصر أخرى على حسابه، انما يعد اسلوبا لا يحقق الكشف عن حيوية ودينامكية التاريخ^(٣).

ومثل هذا التأكيد العقلاني ذو النزوع الفردي النفسي، يتعارض مع وجهة نظر ((مانهايم)) التي لا ترى في كل من منهجي نظرية المعرفة وعلم النفس ما فيه الكفاية لدراسة الظواهر الحضارية. فعلى الرغم من أنهما بذلا جهدا لتفسير المعنى في جذوره واصوله في الذات، إلا أنهما عالجا العقل بصفته ظاهرة منعزلة عن البيئة.

(١) نديم البيطار، الايديولوجية الثورية، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٠٣.

(٢) عزمي أسالم، جون لوك، سلسلة أعلام الفلسفة، (١) دار الثقافة، القاهرة، د.ت، ص ٥٢-٩٤.

(٣) الايديولوجية الثورية، مصدر سابق، ص ١٦٩-١٧٠.

لذا فقد رأى ((مانهايم)) أن هذين المنهجين قد جلاب فروضا كاذبة ومغلوبة، يتولى منهج البحث الاجتماعي عملية تصحيحها. فالفرد لا يمتلك قدرات مطلقة في مواجهة للعالم وفي سعيه الوصول الى الحقيقة، ولا يبني وجهة نظر شاملة عن العالم من حقائق خبراته، لأن المعرفة من بدايتها هي عملية تصاغ بأسلوب مشترك في حياة الجماعة ويكشف الأفراد معرفتهم في أطارها^(١).

ولكن هذه الآراء التفضيلية، لاتغير من القول بأن كلا من علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي لهما سمات مشتركة، وهي أنهما يدرسان سلوك الأفراد ضمن الجماعة والتي يقف علم النفس العام عادة بعيداً عنها بحكم أنه يدرس الوظائف النفسية بصرف النظر عن المتغيرات الاجتماعية التي تؤثر في الأوليات التي تحكم هذه الوظائف، لكنهما يختلفان في أن علم الاجتماع لايعني بالسلوك الجماعي من حيث صدوره عن أفراد متميزين فهو ينظر اليهم بوصفهم كتلة واحدة غير المتميزين يمكن اخضاعها لتحديدات اجتماعية موحدة، بينما يدرس علم النفس الاجتماعي السلوك الجماعي بالكشف عن العمليات التي تربط بين السلوك والأفراد المتميزية، ابتداءً بالسؤال عن كيفية تمييز الجماعي من الفردي، والمتجانس انطلاقاً من التمايز^(٢).

٢- الأيديولوجيا في التحليل النفسي:-

يؤثر التحليل النفسي بصفته منهجاً مرتبطاً من حيث المبدأ بعلم النفس تأثيراً كبيراً في مختلف العلوم الاجتماعية، لما يقر به للمجتمع والثقافة من دور في النزاعات الفردية. فإلى جانب أنه منهج استقصاء يفسح الطريق الى بلوغ عمليات لاشعورية يصعب الوصول اليها، فهو يشكل مجموعة من النظريات التي تهدف

(١) مانهايم، الأيديولوجيا الطوبائية، مصدر سابق، ص ٩٢-٩٣.

(٢) كمال بكداش ورالف زرق الله، مدخل الى ميادين علم النفس ومناهجه، ط١، دار الطليعة،

بيروت، ١٩٨١، ص ١٥٢-١٥٣.

وصف وتحليل التصرفات البشرية الفردية في جدليتها^(١)، وصراعها مع محيطها، ومن هنا يتخذ التحليل النفسي وضعه في دراسة موضوع الوعي الأيديولوجي.

ويعتبر كل من فرويد S. Freud وباريتو V. Parete، ممثلين للاتجاه الذي اهتم اهتماما فائقا بالظواهر الذاتية والسيكولوجية التي يكتبها العقل الانساني، إذ يؤكد كلاهما على حقيقة أن معظم الأفعال الإنسانية في المجتمع إنما ترد الى دوافع اساسية وغرائز، وان العقل الانساني يحاول أ يخفي هذا باعطاء تبرير عقلي لسلوك غير عقلي وغير منطقي.

ومن ثم فإننا يمكن أن نعثر على تصور سيكولوجي للأيديولوجيا من خلا تصورات كل من فرويد وباريتو حول تلك القضية^(٢).

ويرى عبدالله العروي، الى اننا يمكن أن نعثر على تحليل سيكولوجي للأيديولوجيا في كتابات المفكر ((ابو حامد الغزالي))، ففي كتاب الغزالي المشهور فضائح الباطنية نجده يتساءل، لماذا يعتنق الرجل العامل دعوة متناقضة البرهان واهية الأساس؟ وبعد تحليل طويل وصل الى الاستنتاج التالي: أن المسألة ليست من قبيل المنطق ولذلك لا تتفع فيها المناظرة الكلامية. ويرى الغزالي ان الدافع لاعتناق الدعوة الباطنية هو دافع نفسي سابق لكل تدبر. فثمة عوارض تعمي على الباطنيين طرق الصواب، وهذه العوارض نجد منها أمراضا نفسية كالحقد والطموح وحب التمييز عن العامة والميل الى العيش في الرغد، ونجد منها كذلك نقائص عقلية وفكرية^(٣). وعلى هذا فالغزالي يؤكد

(١) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الأول، ترجمة محمد سهام عمار، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، دمشق، ١٩٩٣، ص ٢٨٧.

(2) Larain . Jorge; The Concept of Ideology, op. cit, pp. 68-69.

(٣) عبدالله العروي، مفهوم الأيديولوجيا،

على الميول والدوافع كأساس لاعتناق الدعوة وهو المفهوم الذي يمكن أن يكون مقابلاً في معناه إلى حد ما، مفهوم الأيديولوجيا في عصرنا الراهن، ويمكن أن نرى التحليل النفسي للأيديولوجيا واضحاً عند فرويد وبارتيم، واللذين سنعرض لهما هنا بالتفصيل.

أ- فرويد Freud:

عند النظر إلى فرويد Freud فإننا نراه يؤكد على أن الحضارة الإنسانية إنما تأسست بفضل الإنسان وعلى الرغم منه. أسسها الإنسان دفاعاً عن ذاته إزاء عدوان الطبيعة، ولكنها، أي الحضارة، جاءت على نحو يتعارض وتحقيق أهوائه. ومن هنا يقول فرويد أن كل فرد، في الواقع، هو عدو الحضارة، لأن الحضارة تقوم على كبت الغرائز، إذ أنها عبارة عن تقدم لمبدأ الواقع على حساب مبدأ اللذة. يقول فرويد أن المجتمع البدائي كان مجتمع التطبيع المحكوم بحاكم قوي الشكيمة ومطلق، وهو في نفس الوقت، في مقام الأب. جميع الذكور تحت أمرته وجميع النساء في حوزته، الأمر الذي أثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله. وكان لهم ما تفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة. ففي باطن كراهيتهم للأب تكمن عاطفة حب تجاهه، الأمر الذي أدى بهم إلى الإحساس بالذنب. وفرويد يرد هذا الإحساس بالذنب إلى ما يسميه بعقدة أوديب. وتولد عن هذا الإحساس، وهذه العقدة ما يسميه فرويد ((بالأنا الأعلى)) وهو جملة الأوامر الأخلاقية التي تهدف إلى منع تكرار فعل القتل. وكان الأنا الأعلى هو نواة تأسيس الدين، وذلك بأن أحال الإنسان قوى الطبيعة إلى آلهة، ومنحها خصائص الأب المتمثلة في القسوة والحنان. ويفضل هذه الأنا الأعلى أصبح الإنسان كائناً أخلاقياً واجتماعياً. ومع ذلك فهذه الكينونة ضد الإنسان لأنها تتعارض وتحقيق رغباته، وهذه الضربة تولد لدى الإنسان الإحساس بعدم الرضا، بيد أن الدين يحاول أن يقدم له التعزية ولكن بلا جدوى، ويخلص فرويد

من ذلك الى ان الدين وهم^(١).

إلا أن الوهم ليس بالضرورة خطأ بمعنى عدم تحققه أو تناقضه مع الواقع. مع ذلك فليس من السهل العثور على أوهام قد تحققت. ومن ثم يطلق فرويد على اي اعتقاد أنه وهم حين تكون رغبة التحقيق هي الدافع الأساسي الى تجاهل علاقتهما مع الواقع^(٢)، وعلى هذا يرى فرويد أن الأيديولوجيا، كمعتقد مترسخة ومتجذرة في البناء النفسي للأفراد ولايستطيع العقل إلغائها، وأنه إذا كانت الثقافة والتربية تفرض على الأفراد شكلا من السلطة، فإن هذا يترتب عليه إثارة واحداث الميكانيزمات أو الآليات الدفاعية، وهي الجانب اللاشعوري في الوعي، ومن ثم انتاج الايديولوجيا^(٣).

وفي ضوء ما سبق، يقرر فرويد اننا لايمكن أن نفهم الأفكار والانظمة الاجتماعية والمذاهب بالنظر الى القواعد العقلية التي أنشأتها وركبتها. بل لابد من الغوص الى ما يتحكم في العقل ويستخدمه. أن القوة التي تستخدم للعقل لتنفيذ أغراضها بوسائل ملتوية هي الرغبة المكبوتة وراء الوعي. فكل ظاهرة سواء كانت فكرة، أو مؤسسة أو مذهب هي عبارة عن نزوات الرغبة. ومن ثم فأننا يجب، وفقا لفرويد أن نؤول الأخلاق والأديان والأساطير والأنظمة الاجتماعية، باعتبارها رموزا تشير الى أهداف غريزية وباعتبارها تبريرات تتقمصها الرغبة المكبوتة. ويبقى أن الأفكار والأيديولوجيات إنما هي أوهام تخدعنا بها الرغبة الانسانية لتصل الى هدفها. يقول فرويد أن انتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دفع الرغبة الجارف. وهو يعلل قوله هذا أستناداً الى طبيعة

(١) مراد وهبه، الاغتراب والوعي الكوني، دراسة في هيجل وماركس وفرويد، عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول، ابريل- مايو - يونيو ١٩٧٩، ص ٩٩-١١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣) مراد وهبه، الاغتراب والوعي الكوني، ص ١٠٧.

الإنسان الحيوانية^(١).

ويبقى أنه إذا كان ماركس قد رأى أن الأيديولوجيا يمكن إلغائها فقط بتغيير الشروط المادية للمجتمع من خلال الممارسة، فأن فرويد، على نحو ما رأينا، يذهب الى أن للأيديولوجيا جذور عميقة مترسخة في الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن أن يكفل التغيير في تنظيم المجتمع الغاء الأيديولوجيا. ولكنه من ناحية أخرى يأمل، أي فرويد في أن العلم التقديمي يمكن أن يتسبب في إلغائها. إلا أن فرويد في العلم استبعد مشكلة التحديد الاجتماعي للعلم، حيث يظهر العلم لدى فرويد كقوة مطلقة يمكن تحقق له السيادة داخل بنية العلاقات الاجتماعية المتناقضة وخلافا لما ذهب اليه فرويد، فاننا نرى أن هذه التناقضات الاجتماعية طالما أنها قائمة وباقية، على الرغم من التقدم العلمي، فإن الأيديولوجيا ستظل باقية أيضا، وهذا على وجه الدقة لأن الأيديولوجيا مترسخة ومتجذرة في صميم التناقضات الاجتماعية، وكل ما يستطيعه العلم فقط أن يكشف القناع عنها وبين زيفها أو صدقها وليس إلغائها^(٢).

ب- باريتو V. Parete

يرى باريتو أن الأفعال والمعتقدات ماهي إلا عقبة تكون إلى حد بعيد الجانب الأكبر أهمية في المجتمع، ومن ثم فإن العقل يلعب دوراً صغيراً جداً في صياغة المؤسسات الاجتماعية. يقول باريتو، أننا يجب ان نسلم بأن جانبا كبيرا من الظواهر الاجتماعية ينشأ بفعل السلوك غير المنطقي^(٣). أن باريتو يرى أن الوقائع السيكولوجية تعد أساس الحياة الاجتماعية. ومن ثم فالقوة الأساسية في المجتمع والتي تحدد كل السلوك الإنساني، هي العاطفة derivations.

(١) عبدالله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص ٤٠-٤٣.

(2) Larrain, Jorge, The concept of Ideology , op. , cit., p.88.

(3) Ibid., pp.88-89.

وهي بمثابة غرائز أو ميول إنسانية فطرية ذات طبيعة ثابتة لا تتغير. وهذه العواطف يمكن الاستدلال عليها من خلال الأفعال action التي يأتيها الأفراد، ومن خلال التبريرات التي يقدمونها لهذه الأفعال في صورة أفكار ونظريات أو عقائد ويحاولون بها أخفاء الطابع المنطقي على أفعالهم غير المنطقية. وإذا كانت العواطف ثابتة لا تتغير فإن الأفعال والتبريرات التي يقدمها الناس لها تتخذ صوراً مختلفة وعلى هذا فإن المعتقدات والأيديولوجيات ليست سبباً في السلوك الإنساني ولكنها مجرد تبرير له أو محاولة لجعله يبدو منطقياً. وكل العقائد والأيديولوجيات والنظريات مثل الدين والاشتراكية والإنسانية والديمقراطية وغيرها، ليست سوى أساطير يبتدعها الناس لتبرير أفعالهم الناجمة عن عواطفهم الثابتة، ولا يمكن اثبات صدقها، ويستخدمها الناس ليضيفوا بها على أفعالهم غير المنطقية^(١).

أن الإنسان في رأي باريتو، يلجأ إلى تبريرات فكرية ليكسب أفعاله غير المنطقية الصفة المنطقية، وهذه التبريرات تتمثل في الأديان والعقائد والأيديولوجيات والنظريات غير العلمية والقيم والمثل العليا. ومن الخطأ، حسبما يرى باريتو، أن تعتبر هذه الأشياء الأسطورية سبباً في السلوك الإنساني، لأن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني تكمن في العواطف والرواسب التي هي عبارة عن اتجاهات نفسية ثابتة ترتبط ارتباطاً بالعواطف والغرائز وقد سماها باريتو بالرواسب لأنها ثابتة وغير متغيرة. وعليه فإننا لا يجب، وفقاً لباريتو، ألا نصدق أونثق في أي نظريات أو أيديولوجيات أو عقائد لأنها ليست سوى تبريرات لأفعال غير منطقية، الدافع إليها عواطف الإنسان والغرائز الانسانية الثابتة ويسمى باريتو الأساليب التي يلجأ إليها الناس لإخفاء حقيقة أفعالهم، يسميها المشتقات derivations، وهي ليست سوى أسباب كاذبة يقدمها الناس لسلوكهم، والناس يتصرفون أولاً ثم يبحثون عن أفكار ونظريات تبرر تصرفاتهم. ويرى

(١) سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ١٣٧-١٣٨.

باريتو أن كلا من الفعل action والفكر التبريري أو المشتقات، كلاهما تتاح لغرائز أو عواطف أساسية ثابتة هي الرواسب residues^(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن باريتو الذي اعتبر الغرائز والعواطف ذات الأساس السيكولوجي والفطري البيولوجي هي أساس الواقع الاجتماعي، والذي نظر إلى الإنسان باعتباره كائن غير عقلائي وغير منطقي بطبيعته، والذي اعتبر أن الفكر في المجتمع نتاج للغرائز وليس سوى تبريراً لها أن باريتو كان يهدف وراء هذا كله محاولة هدم الأفكار الاشتراكية الماركسية وتقديم بديل عنها دفاعاً عن النظام الرأسمالي، فالاشتراكية في رأيه، أفكار غيبية وغير منطقية يستخدمها البعض فقط من أجل خداع الآخرين لتحقيق أغراضهم الخاصة. ومن ثم فليس غريباً أن كان باريتو هو المنظر المعتمد لدى الحركة الفاشية في إيطاليا^(٢).

(١) سمير نعيم، النظرية في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ١٤١-١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٤.

الفصل الثالث

نهاية الأيديولوجية - رؤية نقدية

تمهيد:

يتضح لنا أن الأيديولوجيا تعتبر أحد أشكال الوعي الاجتماعي الذي تجد فيه الطبقات الاجتماعية المتناقضة التعبير التام والمباشر عن مصالحها الاقتصادية وأهدافها. كما أن صراع هذه الطبقات يعبر نفسه أيديولوجياً في الصراع بين النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي يقدمها أيديولوجيو تلك الطبقات، الأمر الذي يلزم معه تقرير الطابع الأيديولوجي لتلك النظريات وللعلوم التي تقوم عليها، فعالم الاجتماع، على سبيل المثال، ليس بإمكانه أن يضع جانباً مجموعة القيم التي قبلها كعضو في مجتمع معين وكمواطن في أمة معينة وكفرد من طبقة اجتماعية أو حزب أو تنظيم سياسي معين. ومن ثم يعد الطابع الأيديولوجي لعلم الاجتماع سمة مميزة وأساسية لهذا العلم، إلا أنه من الضروري أن نحدد أية أيديولوجية ينحاز إليها علم الاجتماع، فعلم الاجتماع البرجوازي، مثلاً والذي نشأ مع أوجست كونت وتطور حتى بارسونز كان وسيلة هامة من وسائل التبرير الأيديولوجي للمصالح الاقتصادية والسياسية للطبقة البرجوازية، كما كان أداة تلك الطبقة في الدفاع عن النظام الرأسمالي.

وسنقوم هنا بعرض نموذج لذلك التبرير الأيديولوجي الذي يقوم به علماء الاجتماع البرجوازيين من خلال ما يصوغونه من نظريات اجتماعية تحاول أن تصور مجتمعاتهم ذات البنية الطبقيّة المتناقضة والزاهرة بأشكال متعددة من الصراع، على أنها تتسم بالتكامل والتوازن، وأنها تخلو من كل مظاهر الصراع بعد أن تغلبت على كل مشكلاتها الداخلية الأساسية. وتعتبر دعوى نهاية

الأيديولوجيا والتتويجات النظرية التي نسجت على أساسها مثلاً جيداً لاستخدام العلم الاجتماعي كوسيلة تبرير أيديولوجي للمصالح والأهداف التطبيقية.

وعند عرضنا للتبرير الأيديولوجي سنقوم في الجزء الأول منه بعرض دعوى نهاية الأيديولوجيا في علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، فنعرض للأصول النظرية وللتصورات الأساسية لتلك الدعوى على نحو ما جاءت لدى مبدعيها ومؤسسيها مثل كارل مانهايم وادوارد شيلز مريمون آرون ودانيال بل وسيمون ليبست وغيرهم، ثم نحاول في هذا الجزء بيان كيف تجسدت دعوى نهاية الأيديولوجيا في شكل نظريات اجتماعية قدمها أولئك العلماء، ونختار من بين هذه النظريات نظرية التقارب لأنها تحوي الأفكار المحورية التي دارت حولها النظريات الأخرى مثل نظرية المجتمع الصناعي الموحد، ومجتمع ما بعد الصناعة، ونظرية أطوار أو مراحل النمو.

كما سنقوم بتحليل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أدت إلى ظهور دعوى نهاية الأيديولوجيا في منتصف القرن العشرين، فليس من الصحيح الادعاء بأن دعوى نهاية الأيديولوجيا إنما كانت بتأثير الثورة العلمية والتكنولوجية، أن دعوى نهاية الأيديولوجيا تعد تعبيراً عن أزمة الأيديولوجيا البرجوازية في عصر رأسمالية الدولة الاحتكارية وبروز المعسكر الاشتراكي كقوة عالمية، وتصاعد حركات التحرر الوطني في المستعمرات بعد الحرب العالمية الثانية، كما كانت تلك الدعوى أيضاً إحدى الصيغ النظرية للتطبيق البرجوازية في صراعها الأيديولوجية ضد الاشتراكية في زمن الحرب الباردة، الذي امتد من نهاية الأربعينات حتى مطلع الستينات من القرن العشرين.

أولاً: نهاية الأيديولوجيا في علم الاجتماع المعاصر.

سيطرت على المجتمعات الغربية الرأسمالية، وعلم الاجتماع فيها في منتصف القرن العشرين موجة من التفاؤل. اعتقد معها علماء الاجتماع ورجال السياسة البرجوازيين أن المجتمع الرأسمالي قد حل تناقضاته الداخلية فقد دخلت الولايات المتحدة الأمريكية فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وهي تحاول جاهدة ان تصور لنفسها وللعالم أنها على أعتاب مستقبل مشرق يساعد على ذلك ازدياد القوة الأمريكية عالمياً وكذلك التراكم التكنولوجي السريع وعكست هذه الحالة من الازدهار نفهسا على العلوم الاجتماعية، وعلى الممارسة السياسية، وأنبرى العلماء الاجتماعيون ينظرون لهذا الواقع الوهمي، ويصفون عليه صفات الحقيقة، لقد بذل بارسونز T. Parsons وتلاميذه جهوداً مستميتة لأضفاء طابع النظام على عناصر الواقع الاجتماعي، بحيث جاء في نظرياتهم وكأنه مركب من مستويات متعددة من التكامل، تبدأ بالتكامل بين الدافعية والمعايير وتنتهي بالتكامل الذي تفرضه آليات الضبط الاجتماعي، ولم يكتف المنظرون البرجوازيون بهذه الرؤية النظامية، وإنما ذهبوا الى أبعد من ذلك عندما حاولوا أن يصوروا المجتمعات الغربية الرأسمالية على أنها قد نفضت أيديها من كل مظاهر الصراع خاصة الصراع الأيديولوجي، وأنها تغلبت على كل مشكلاتها الداخلية الأساسية، وتمثلت وجهة النظر هذه فيما أطلق عليه نهاية الأيديولوجيا ^(١)The end of Ideology.

وفي هذا الجزء من الفصل سنتناول الأصول النظرية والتصورات الأساسية لدعوى نهاية الأيديولوجية، ونبين كيف تجسدت هذه الدعوى في نظريات قدمها بعض ممثلي علم الاجتماع البرجوازي مثل دانيال بل D. Bell،

(١) أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، نهضة مصر، ٢٠٠٥،

وريمون آرون R. Aron، وليبست S.M. Lipset وشيلز E. Shils، وجون جالبرايث G. Balbraith ولين Robert Lane وجورج بورديو وغيرهم. ومن بين النظريات التي قدمها أولئك العلماء يتناول هذا الجزء من الفصل نظرية Theory of convergence وذلك بالنظر إلى أن هذه النظرية تحوي الأفكار المحورية التي تضمنتها النظريات الأخرى.

١ - الأصول النظرية والتصورات الأساسية لبعض آراء القائلين بنهاية الأيديولوجيا.

فيما يتعلق بالبدايات الأولى لنظرية أفول أو نهاية الأيديولوجيا يرى ليبست S. Lipset. أننا يمكن أن نجد لها لدى أنجلز F. Engels في مقالة عن فيورباخ Feuerbach، فالأيديولوجيا بحسبانها وعياً زائفاً تبقى كذلك طالما أن البشر غير مدركين، وغير واعين بمصالحهم المادية الحقيقية. ولكن سوف تكون هناك نهاية لكل أيديولوجيا بتحقيق وجود الوعي الصحيح واختفاء الوعي الزائف. ويستند ليبست إلى ذلك التحليل لأنجلز زاعماً أنه يعد أول من قال بنهاية الأيديولوجيا^(١). وليبست هنا يتجاهل أمرين، الأول، أن تحليل أنجلز قد جاء في سياق نظرية أعم وأشمل حول الأصل المادي التاريخي لنشأة الأيديولوجيا وتطورها والثاني، تجاهل ليبست للتطور الحادث في مفهوم الأيديولوجيا داخل الماركسية وعبر الأجيال التالية لماركس والتحول من المفهوم النقدي السلبي إلى المفهوم الإيجابي الممتد للأيديولوجيا، والذي أصبحت معه الأيديولوجيا أحد أشكال الوعي الاجتماعي لطبقة معينة وتشكل نسقاً من الآراء والأفكار وهي جزء من البنية الفوقية للتكوين الاجتماعي، تلك البنية التي تتضمن بالإضافة إلى أشكال الوعي الأخرى، والمؤسسات والمنظمات التي تعبر عن هذه الأيديولوجيا. الأمر الذي

(1) Lipset, S. M., The End of Ideology and the Ideology of the Intellectuals, in: Shils, E. (hanar); culture and Its creators, The university of Chicago press, Chicago, 1972, pp. 15-42. Pp. 16-17.

يعني في التحليل النهائي أن الأيديولوجيا تكون جزءاً عضوياً من كل تكوين اقتصادي اجتماعي.

وقد جاءت الصياغة الأولى المحددة لفرضية نهاية الأيديولوجيا من ألمانيا على يد كارل مانهايم K. Mannheim في كتابه الأيديولوجيا واليوتوبيا (Ideology and Utopia) في عام ١٩٢٠ حيث تناول مانهايم الظروف التي تحدث أقول أو نهاية الأيديولوجيا والتخلي عن اليوتوبيا^(١)، أن الأيديولوجيا كانت لدى مانهايم ذاتية ومشوهة للعلم الحقيقي لأنها متحيزة وذات طابع طبقي، ومن ثم اعتبر مفهومه حول الأيديولوجيا أحد الأسس النظرية لأطروحة نهاية الأيديولوجية التي حد أن الأفكار التي جاء بها مؤسسو نظرية نهاية الأيديولوجيا كانت موجودة سلفاً لدى كارل مانهايم^(٢).

وفي ربيع عام ١٩٥١ ظهر أول تحليل شامل لأطروحة نهاية الأيديولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث قدم المؤرخ الأمريكي ستيفورن هيزور Stuart Hughes وصفاً لما سماه بعملية الانحلال الأيديولوجي، والتي بدأت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وتمثلت في التحرر من الأوهام فاشتراكية كدين سياسي، على حد تعبير ذلك المؤرخ، قد تخلت تقريباً عن عرشها وتحت وطأة الظروف الحاضرة أصبح من الصعب على الحزب الذي اختار المشاركة في السلطة أن يتجنب الاتهام بالمحافظة على النظام القائم، ويرى ذلك المؤرخ أن إنكار الأيديولوجيا قد ارتبط بالوصول إلى السلطة السياسية^(٣).

وفي أواسط شهر أغسطس من عام ١٩٥٥، تم في المتحف الوطني للعلوم والفنون في ميلانو بإيطاليا، عقد المؤتمر الدوري لاتحاد المثقفين المعروف في

(1) Lipest, s.m., The End of Ideology, p.17.

(2) La polambara, J. Decline of Ideology: Adissent and an interpretation. The American political science review, vol. 60, March 1966, pp.5.16. p.13.

(3) Lipest, S.M. The End of Ideology, op., cit., p.20.

الغرب الرأسمالي باسم ((مؤتمر الحرية الثقافية)). لقد التقى في هذا المؤتمر مائة وخمسين كاتباً وسياسياً وصحفيّاً وأستاذاً وممثلاً للحياة العامة لمناقشة مسألة مستقبل الحرية وقد حدد المسؤولون عن هذا المؤتمر الهدف منه على أنه دعم عملية الفكر الليبرالي والاشتراكي من تراكم الأفكار غير الضرورية والكشف عن أساسها المشترك، ثم الاعلان من أجل تهيئة الشروط لقيام ((مجتمع حر)) عن مهمة وضع أفكار أكثر واقعية، وملائمة، لقد تم بشكل عام، تبني هذه المسألة من قبل ممثلي مختلف الأحزاب والاتجاهات السياسية العمالية والليبرالية والمحافظة وفي جو من الانسجام الأيديولوجي ((عرضت الفكرة القائلة بأن الوقت قد حان لوقف المناقشات والمشاتبات بين ممثلي قوى اليسار واليمين لأن هذه القوى أو تلك تنطلق من أسس مشتركة، ولأن المهم الآن هو توجيه الاهتمام أكثر نحو خطر انتشار الأفكار الشيوعية، ولقد تم في مؤتمر ميلانو معالجة هذه الموضوعات بشكل كامل^(١))).

ولقد ترتب عن بروز مفهوم نهاية الأيديولوجيا ردود فعل متنوعة، توالى في السنوات اللاحقة في العديد من الكتابات ووجهات النظر الواسعة الأثر، إذ مازال يتردد صداها بين الحين والآخر حتى الآن. لذا سنتناول جانباً من أهم آراء القائلين بنهاية الأيديولوجيات والمنتقدين لهم.

أ- ريمون آرون R. Arone:

لقد أعلن عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون، أن نقاط الالتقاء بين «اليساريين» و«اليمينيين» في الغرب متوفرة أكثر من نقاط الاختلاف، وأنه قد تم اثبات هذا - كما قال آرون - بصورة خاصة من خلال كون حزب العمال في إنجلترا يجمع بين المبادئ البرجوازية والاشتراكية. ويرى آرون أن أسباب

(١) ل.ن، موسكفتشيف، نقض الأيديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة، ترجمة: حمزة برقايوي وغالب

الصراع الأيديولوجي العميق الذي تميز به النصف الأول من القرن العشرين قد اختفت اليوم الى حد بعيد، ولم يعد يوجد لا للاشتراكية المتشجعة ولا الليبرالية المتشجعة اي مكان في هذه الأيام. لقد انتهى، بالنسبة لأرون، عصر التناقضات الأيديولوجية^(١). ويقرر آرون في مقال له عن ((نهاية الايديولوجيا وانبعاث الأفكار))، أنه لم يقصد بذلك القول بنهاية وجهات النظر السياسية أو الجهود الإصلاحية في المجتمع، ولكنه يقصد بالأحرى أفول ونهاية الافتتان والاعجاب بالايديولوجيات الكلية في الغرب، وانحلال وتدمير التركيبات الايديولوجية^(٢).

ففي العام الذي عقد فيه مؤتمر ميلانو ١٩٥٥، أصدر آرون R.Aron كتاباً بعنوان ((أفيون المتقنين)) ضمّنه تحت شعار النضال ضد الوعي الميثولوجي برنامجاً صريحاً لمعاداة الشيوعية - إذ يتوجب في رايه على نهاية الأيديولوجيا، أنها تعني نهاية تأثير الماركسية على فئات واسعة من الجماهير، وبصورة خاصة، فئة المتقنين^(٣).

ويؤكد آرون أن مفتاح الاقتصاد الحديث هو التقدم التكنولوجي وهو مفتاح يصلح للنظام الرأسمالي كما يصلح للنظام السوفيتي إذ هما كيفيتان مختلفتان لنوع واحد من التحول^(٤). فثمة تغييرات قد طرأت على المجتمعات الصناعية في النصف الثاني من القرن العشرين نتيجة للتطور الاقتصادي وتتمثل هذه التغيرات في عدم ظهور أي شكل من أشكال الاستقطاب بين الطبقتين المتنازعتين، وتناقض نسبة عمال الصناعة وأصحاب الحرف اليدوية من السكان، وتقليل عدد ساعات العمل وزيادة الدخول الفعلية، وتزايد معدل الحراك الاجتماعي. وهذه

(١) ل.ن. موسكفتشيف، نقض الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص ١١-١٢.

(2) Lipest, S.M, The End of Ideology, op. cit p.30

(٣) ل.ن. موسكفتشيف، نقض الايديولوجيا، مصدر سابق، ص ١٣.

(٤) ريمون آرون، المجتمع الصناعي، ترجمة فكتور باسيل، منشورات عويدات، بيروت، ط ١،

التغييرات تعني، بالنسبة لآرون، أن الظروف الأساسية لتشكل البناء الطبقي والمحافظة عليه - بمعنى التماسك الداخلي لكل طبقة واستمراريتها من جيل إلى جيل آخر ووعي الفرد بانتمائه لطبقة معينة، والوعي الذاتي بالطبقة نفسها - كل هذه الظروف ضعفت بشدة، أن لم تكن قد اختفت تماماً. أن آرون في صياغته للمسألة الاجتماعية في النصف الثاني من القرن الحالي قد استبدل فكرة التناقض الأساسي بين الرأسمالية والاشتراكية كنظامين اجتماعيين متناقضين، بفكرة التناقض بين المجتمعات الصناعية والمجتمعات غير الصناعية، والاهتمام بفكرة تطبيق العلم في الإنتاج بصرف النظر عن طابع السياق الاقتصادي والاجتماعي الذي يظهر فيه^(١).

ب- نهاية الأيديولوجيا عند ((دانيال بل)) Daniel Bell

يربط عالم الاجتماع الأمريكي ((دانيال بل)) في كتابه ((نهاية الأيديولوجيا)) بين مفهومه للأيديولوجيا وزوال مقاصدها، فهو ينظر إلى الالتزام بالأيديولوجيا نوعاً من الاشفاق على مسألة ما، أو أشباعاً لمشاعر أخلاقية عميقة وليس بالضرورة انعكاساً للمصالح في صورة أفكار، ومن هنا فإن الأيديولوجيا عنده هي ((دين مدني)) كما أنها تحوي للأفكار إلى دوافع اجتماعية، ومن ثم فإنها التزام بنتائج تلك الأفكار^(٢).

وفي هذا الكتاب يقدم بل شهادة الوفاة الطبيعية للأيديولوجيا. وهو بالطبع يقصد الماركسية. حيث يرى أن عصر النظريات القائمة على مصالح طبقة أو مجموعة قد انتهى فالأيديولوجيات القديمة قد اثبتت افلاسها كدليل لمستقبل البشرية يقول بل أن هذه الأيديولوجيا قد استنفذت، ولايتضح من تاريخها إلا

(١) بوتومور، علم الاجتماع والنقد الاجتماعي، ترجمة عادل الهواري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر ١٩٨٥، ص ١٧-١٩.

(2) The End of Ideology , pp. 399-400.

حقيقة واحدة، وهي أنها فقدت مصداقيتها وقدرتها على الإقناع لدى المثقفين والراديكاليين.

فمع تطور المجتمع الصناعي تصبح الفوارق الطبقية أقل تميزاً وتتجه إلى الاضمحلال ومن ثم تحل المعالجة العلمية الخالصة للقضايا الاجتماعية والاقتصادية محل المعالجة الأيديولوجية وتتسم هذه المعالجة العلمية بأنها تكون مستقلة عن كل الطبقات والاعتبارات الأدبية والسياسية وتستند إلى معايير مثل دقة البيانات وتحسين تكتيك البحث وكفاءة النتائج. ومع نمو وسيطرة أسلوب التفكير التكنوقراطي Technocracy ينبثق أماننا مجتمع لا يسترشد باعتبارات أيديولوجية، وإنما بالعلم والترشيد Rationalization وهذا هو مجتمع المستقبل، وبهذا المعنى يرى بل أن عصر الأيديولوجيا قد انتهى^(١).

أن بل Bell ينظر إلى الأيديولوجيات باعتبارها شكلاً من أشكال الديانات الكاذبة فالأيديولوجيا، من وجهة نظره، تحول الأفكار إلى عتلات اجتماعية، وتدار هذه العتلات من أجل التأثير على الرأي العام وعلى وعي الناس، وفقاً لأهداف سياسية معينة، فالأيديولوجيا لا يعينها ولا يهملها صحة مبادئها وأوضاعها. فهي تهدف إلى خدمة مصالح القوى المتصارعة، الثورية أو الرجعية معبرة في شكل ترتيب عقلي، عن الدوافع اللاعقلية والباطنية لهذه المجموعات أو تلك من الناس وعلى هذا يؤكد «بل» أن عقد الخمسينات من القرن العشرين قد شهد نهاية أيديولوجيات القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة الماركسية، كأنظمة عقلية، والتي كان باستطاعتها أن تدعي حقيقة وجهات نظرها حول العالم^(٢).

(1) Bell, Daniel, on the Exhaustion of Political Ideas in the fifties, the End of Ideology, the free press N.Y., 1962., pp. 402-403.

(٢) س.ي. بوبوف، نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، ترجمة نزار عبون السود، دار

واتساقاً مع هذه التصورات السابقة يذهب (بل Bell) الى ان المجتمع الأمريكي قد تغلب على كل مشكلاته الجوهرية ولم يعد في حاجة الى أي ضرب من ضروب الأيديولوجيا - فليس هناك مكان في المجتمع المعاصر لصراع الأيديولوجيات، فالمشكلة التي تواجهنا في الداخل والخارج هي التخلص من المحددات القديمة للجدل الأيديولوجي بين اليسار Left واليمين Right، ويعتقد بل أن اختفاء الأيديولوجيات سمة تميز المجتمعات الغربية، والولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة. دون المجتمعات الأخرى ذلك أن المجتمع الأمريكي، والمجتمعات الغربية الى حد ما، قد حقق قدراً من الاتفاق العام general consensus، بحيث اختفت منه أي تيارات أيديولوجية معارضة، وإذا كان هناك بعض الجوانب التي يثور حوله الخلاف فإنها تكون غالباً متعلقة ببعض المشكلات البسيطة الناتجة عن مجتمع الوفرة والرفاهية Welfar society البيروقراطي وهكذا يذهب ((بل)) الى أن الأيديولوجيا والحماس الأيديولوجي لم يعودا ضروريان للمحافظة على النضال داخل ديمقراطيات الوفرة المستقرة، ولكنهما مطلوبان في بقية أجزاء العالم الأخرى من أجل تطوير نظم سياسية واقتصادية حرة، فالنضال الطبقي الأيديولوجي لم ينته إلا في الغرب فقط. أما الصراعات الأيديولوجية المتصلة بمشكلات ومستويات التنمية الاقتصادية والنظم السياسية الملائمة لمختلف الدول الأخرى، غير الغربية، فسوف تستمر^(١).

ج- الصراع الأيديولوجي في تصور ((ليبست)):

تتمحور أفكار ((ليبست)) S.M.Lipset عن نهاية الأيديولوجيا، حول المتغيرات التي طرأت على الصراعات الفكرية في العالم الغربي، والتي تفصح عن حقيقة ان المشكلات السياسية الرئيسية للثورة الصناعية بحسب تقديره قد جرى حلها. فقد حصل العمال على حقوق المواطنة الكاملة في مجال الصناعة

(١) احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق، ص ٢١٦.

والسياسة، فيما قبل المحافظون بدولة الرفاهية وأقر اليسار الديمقراطي بأن زيادة قوة الدولة تجلب أخطاراً للديمقراطية أكثر من توفيرها حلولاً للمشاكل الاقتصادية. وهذه التطورات التي هي انتصار للثورة الاجتماعية الديمقراطية في الغرب، قد أنهت الفكر السياسي الأيديولوجي والطوباوي عند المثقفين الذين اتخذوا من هذه التطورات دوافع للعمل السياسي^(١).

وأدى اضمحلال مصادر الخلاف السياسي الجدي، إلى إثارة التساؤل عما إذا كانت هذه الصراعات ضرورية لاستمرار الديمقراطية وفي تقدير ((ليبست)) أن الصراع الطبقي الديمقراطي سيستمر، لكنه سيكون نضالاً من دون أيديولوجيات^(٢).

فالخلافات بشأن الابداع الثقافي والانسجام، تعكس التحول بعيداً عن الأيديولوجيا ونمو الفكر السوسيولوجي، وهذا يشكل فقدان الاهتمام بالبحث السياسي. غير أن ((ليبست)) يعتقد بأنه مازالت هناك حاجة فعلية للتحليل السياسي والأيديولوجيا، والمناظرات في المجتمع الدولي، إن لم يكن ذلك في ((الديمقراطيات الغربية))^(٣).

ومعنى هذا أن الأيديولوجيا والعاطفة، فقد كفتا عن أن تكونا ضرورتان في دعم الصراع الطبقي في الديمقراطيات الراسخة، والتميزة بالوفرة، لكنهما مطلوبتان بوضوح في الجهد العالمي لتطوير مؤسسات اقتصادية وسياسية ((حرة)) في بقية العالم.

ومفاد رأي ((ليبست)) أن النضال الطبقي الأيديولوجي فقط، هو الذي أنتهى في الغرب، أما الصراعات الأيديولوجية المتصلة بمستويات ومشكلات

(1) Seymour martin Lipset, political man, Murcury Books, London, 1964, p.406.

(2) Seymour Martin Lipset, political man, p.416.

(3) Ibid., p.415.

النمو الاقتصادي والمؤسسات السياسية بين الأمم المختلفة، فأنها ستبقى طويلاً^(١). وتنتمي أفكار ((ليبست)) الى ذلك النوع من التفريق الذي ساد لدى دعاة نهاية الأيديولوجيا، بين المجتمعات المتجهة نحو التصنيع الحديث، والتي تتميز بعدم الاستقرار في نظمها الاقتصادية والسياسية نتيجة عدم قدرة تلك المجتمعات على حل قضاياهم الأساسية، وبين المجتمع الصناعي المتطور، الذي استطاع حل جميع القضايا الاجتماعية، إذ جرى التغلب على المشكلات الاقتصادية بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وحماية المواطنة سياسياً وحقوقياً ودمج الطبقة العاملة في المجتمع الصناعي^(٢).

وعموماً، فإن فرضية أضحلال وأقول الأيديولوجيا، أنما تسعى الى إقامة علاقة سلبية عميقة بين درجة التطور الاقتصادي، وقوة السياسات الأيديولوجية في المجتمعات الحديثة^(٣).

د- أثر العوامل الثقافية في الأيديولوجيا عند ((الين)) و((بورديو))

يهتم ((الين Robert Lane)) بتأثير المعرفة العلمية والثقافية في مستويات النظر الى الأمور من زوايا أيديولوجية، إذ أن حل مشكلات المجتمع سيخضع الى معايير فنية وتخصصية دقيقة، مما يعني أن الناس ستولي عنايتها عند اتخاذ مواقفها لما ينبغي عمله تبعاً للحجة العلمية التي تحدد سلامة اختياراتهم. ففي المجتمع الصناعي المشبع بالعلم والمعرفة، تكون المعرفة الدقيقة، إحدى الشروط الضرورية لاتخاذ القرارات الاجتماعية على مستوى الاقتصاد أو السياسة أو الثقافة. وبموجب هذه الخصائص التي يمتلكها العلم فإن صياغة القرارات السياسية، والمواقف الأيديولوجية، سوف تخضع الى طابع العلم الخاص، فيتسع

(1) Seymour martin Lipset, political man, p.417.

(٢) ل.ن. موسكفتشيف، نقض الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص ٢٩-٣٠.

(3) Christenson, Reo, M., Ideologies and Modern politics, Nelson's university paper backs Dodol mead co., 1972, p.299.

مدى تطبيق المقاييس العلمية على حساب المقاييس السياسية والأيديولوجية، مما يؤدي الى اضمحلالها^(١).

وعلى الرغم من أن آراء ((الين)) هذه، تتسجم مع النظرة التي ترى تناقضا بين متطلبات وتنظيم إدارة المجتمع ومقتضيات العلم والمعرفة، فإنه لم يقطع بزوال الأيديولوجيا، وإنما ينزع الى القول، بأفولها بالتناسب مع تطور العلم والتقانة. وهذا الموقف لديه ما يشابهه عند ((ريمون روييه)) الذي يصطنع معادلة تقول: بأن الحضارة التقانية، هي علاج لقصر النظر في مشاريع الأفراد، وبالتالي علاجاً لانتشار الايديولوجيا. فان رفضنا دكتاتورية التقانة، ظهرت ديكتاتورية العقائديين أو الاستبداد المستتير^(٢).

وفي اتجاه مقارب لما ذهب اليه ((الين)) عن تخفيف المتغيرات من وطأة الأيديولوجيا، يطرح ((جورج بورديو)) مقابلة بين الظروف التي تحفز على الخيار الإيديولوجي، وبين تلك التي تثبطه وتقل منه. ومع أن ((بورديو)) يؤكد على عدم قدرة عالم السياسة على الاستغناء عن الأيديولوجيا وتلاحق الأيديولوجيات لتحل الواحدة محل الأخرى التي تزول، فان تتابع المعتقدات لا يمنع من ملاحظة أن ارتفاع مستوى الحياة أن لم يفض الى تعطيل الأيديولوجيات كلها، فإنه يعطل على الأقل تلك الأيديولوجيات القتالية ((المقصود بها هو تلك المعنية بالصراعات والنزاعات السياسية))^(٣).

وفي تقديره أن الإنسان الأيديولوجي، تحت سيطرة انتمائه نتيجة انجذابه

(1) R. Lane . The Decline of politics in knowledge and society American social review, No. 15, vol. 31, 1966, p.649.

(٢) نيري ايجلتون، نقد الإيديولوجيا، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٨٤.

(٣) جورج بورديو، الدولة، ط ١، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص ١٩٨٥.

للمشروع الأيديولوجي، إضافة إلى استحواذ عنصر الحاجة الاقتصادية عليه، ذلك أن ضيق الأفق وثيق الصلة بضيق الولاء الاقتصادي، فيشكل تصوره المحدود للعالم في مجرى حياته بهذه الكيفية التي تتم على هزال فكري وتعطل لقدراته الذهنية. ويتحول هذا الوضع في مجتمع يشهد اقتصاده توسعا ووضعاً مريحاً يسمح للأفراد بتوسيع مدى علاقاتهم، فيشاركون بيئات مختلفة اهتمامها، فتغتني شخصيتهم بانتماءات متعددة، مما ينعكس على تصورهم للنظام المنشود، متخلين عن الطريقة الأحادية، فتمحي الأيديولوجيا لتترك المجال لرؤى مرنة وأكثر استقبالية لتطلعات الآخرين^(١).

هـ- نهاية التاريخ عند ((فرانسيس فوكوياما)) Francis Fukuyama:

يأتي مفهوم نهاية التاريخ عند ((فوكوياما)) من اعتقاده أن هناك إجماعاً حول شرعية الديمقراطية الليبرالية، وصلاحها نظاماً للحكم، خاصة بعد سقوط الأنظمة الشيوعية في روسيا وشرق أوروبا. فهو ينظر إلى الديمقراطية الليبرالية بحسبانها نقطة نهاية للتطور الأيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فإن الديمقراطية الليبرالية تمثل نهاية للتاريخ. ولقد استعار ((فوكوياما)) تلك المقولة عن نهاية التاريخ من ((هيجل)) و((ماركس)) ومؤداها بلوغ البشرية شكلاً من أشكال المجتمع الملبى للحاجات الأساسية. والذي يعنيه بنهاية التاريخ هو ذلك الحد الذي يقف عنده التقدم في التطور المادي والأنظمة الأساسية، بعد أن تكون تلك القضايا الرئيسية قد وجدت طريقها للحل^(٢). ويعتقد ((فوكوياما)) في الغائية وفي اتجاه التاريخ نحو أهداف ووفق قواعد لا يقررها البشر، بفعل الطبيعة وقوانينها. واستناداً إلى ذلك فهو يقول بتفسير

(١) جورج بورديو، الدولة، مصدر سابق، ص ١٦٢.

(٢) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ط ١، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ١٩٩٣، ص ٨-٩.

التاريخ بحسب ما سيؤول إليه. أي الرأسمالية لا الاشتراكية، وانتصار الديمقراطية الليبرالية، بالنظر الى توفر العامل الاقتصادي، والحرية، أي توفر الاعتراف والتقدير الذي هو محرك التاريخ.

ويقف ((فوكوياما)) فيما ذهب إليه إلى جانب ما أورده ((الكسندر كوجيف)) Alexander Kojeve في شرحه لهيجل، ان التاريخ قد انتهى، لأن الدولة قد وجدت حلاً لمسألة الاعتراف بالمنزلة على أساس مبدأ المساواة، فقد وصل الإنسان الى ذلك الهدف، الذي ظل يعمل له منذ المراحل الأولى في التاريخ، وهو الاعتراف به، وذلك قد تحقق في عالمنا الحديث لما يرضي الأفراد رضاء كاملاً، وهذا هو الإطار المناسب لفهم مستقبل الليبرالية^(١).

وفيما يعترف ((فوكوياما)) بأن عدم المساواة في ظل النظام الرأسمالي، يعني اعترافاً غير متكافئ، وأن عدم المساواة سيظل أمراً غير قابل للحل ضمن ذلك النظام، فإنه يناقض بذاته أساس مفهومه، بالإشارة الى أن عدم المساواة الاجتماعية يبقى على عوائد لا يمكن استئصالها بسبب طبيعة الأشياء لا بسبب إرادة الإنسان، مما يعني أن التوتر سوف يستمر بين المبدئين التوأم الحرية والمساواة، اللذين تقوم عليهما المجتمعات الليبرالية، فهو يقرأ بأنه ليس هناك ((نقطة محدودة أو طبيعية، يمكن أن تتوازن عندها الحرية والمساواة، ولائمة سبيل إلى رعاية الاثنين معا في وقت واحد))^(٢).

ومتى ما يتحقق للإنسان في نهاية التاريخ الاعتراف والوفرة المادية، فإن الإنسان بمعناه الحقيقي سوف ينتهي وجوده ويتوقف صراعه. غير أن ((فوكوياما)) وهو يعلق الآمال على مثاله الديمقراطي، شديد القلق والشك في إمكانية بلوغ ذلك المثال أو استتبابه عندما يتحقق. فهو يؤكد أن الفكر الحديث قد

(١) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، مصدر سابق، ص ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

وصل الى طريق مسدود، لعجزه عن الاتفاق على حقيقة ما يشكل كرامة الانسان، ومن ثم فهو عاجز عن تعريف حقوق الانسان، مما يؤدي الى الاضطراب الفكري، على الرغم من ان التاريخ يتخذ مساراً تحدده الرغبة المتعلقة والاعتراف العقلاني، وكأنه يرنو ببصره الى الأمام ثم يرتد به وهو حسير الى الوراء، في رحلة التاريخ التي يقول عنها ((مانهايم)) أنها سوف تبرر عقلانيتها في النهاية، اي في عالمية الخيار الليبرالي، وعندها سيقول التاريخ كلمته الأخيرة^(١).

وعلى حد ما ذهب اليه ((كوجيف)) سيختفي الإنسان بمعناه الشائع، يتوقف عمله وصراعاته، لأن الناس قد اتفقوا على الغايات أي العمل الذي ينفي المعطيات، أو بصيغة عامة الذات مقابل الموضوع ((أنه لن تختفي الفلسفة وحدها أو البحث عن الحكمة المستفيضة، وإنما ستختفي الحكمة ذاتها))^(٢).

و- نهاية الايديولوجيا في منظور ما بعد الحداثة:

يعتبر مفهوم ما بعد الحداثة مفهوماً واسعاً غير محدد المعالم، وملئاً بالغموض، إذ يستخدم على مستويات عديدة، وبمعان فيها اختلاف كبير، لذا فقد وصف مصطلح ما بعد الحداثة أحياناً بأنه كلمة لا تبدو خرقاء فقط، بل توحى بتجاوز الحداثة أو قمعها، ومن ثم احتوائه على عدوه الداخلي، كما أنه يعاني من بعض الاستقرار الدلالي، إذ لا يوجد أجماع واضح بين الباحثين عن معناه^(٣). ويرى البعض، أنه يتلخص في البعد الفلسفي للأفكار الأساسية عن نظرية المعرفة، والخط الجمالي لإضفاء النسبية على الخطاب العلمي، والتدليل على

(١) فوكوياما، نهاية التاريخ، مصدر سابق، ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٢) فوكوياما، نهاية التاريخ، مصدر سابق، ص ١٧٠-١٧١.

(٣) صبحي حديدي، ايهاب حسن، عذابات أدراك الأدب ما بعد الحديث، جريدة القدس العربي،

العدد ٣٣٨٤، في ٢٩/٣/٢٠٠٠، لندن، ص ١٠.

التحولات الثقافية للعصر كما تبدو في العالم الخارجي.

غير ان النقاش الدائر حول أزمة الحداثة تستعين بهذه الاستخدامات فيما تلبس المقاصد حول ما بعد الحداثة، إذ يرى ((اليوتار)) Lyotard أنه يعني نهاية الحداثة، بينما يعده ((بودليار)) Baudrillard مفهوما ذا مغزى ضئيل أو لا مغزى له^(١).

والواقع ان تيار ما بعد الحداثة، لا يمتلك نظرية عامة تحكمة، لأنه بالأساس يناوئ صياغة النظريات العامة، كما أن ما هو غالب على مقولاته هو عدم التحديد، والذي يدلنا إليه اسمه الذي يتصف بما هو بعدي للحداثة من دون إعطاء معنى يميزه^(٢).

ففي ما بعد الحداثة، يعد التصور الفلسفي لمشكلات البحث في الحرية والإنسانية منحي متخلفا ورجعياً على اساس أن ((الحديث)) هو الفكرة التي تنظر الى ان للعلم والتقانة والفن والسياسة هدفاً واحداً، فما بعد الحداثة تبعاً لـ ((اليوتار)) هو الخروج عن هذه الفكرة^(٣).

وبتقدير ما بعد الحداثة، فان القضايا الفلسفية الكبرى، مثل طبيعة الإنسانية، ونوعية الوجود، والتي يمثل موضوع الذات صلبها، قد وهنت، أو اصبحت غير مقبولة أو غير ذات موضوع، كما أن الحداثة الغربية، قد بلغت منتهاها، إذ لم تنجز وعودها، وسادها عدم اليقين، والاضطراب والحروب والمظالم، بعكس منظورها العقلاني، فاتسمت بالجمود واستخدام القوة والنظم المغلقة. وهكذا فان

(1) Barrie Axford , The Global system, polity press , Cambridge, 1996, p.201.

(٢) نيفين عبدالخالق مصطفى، فكر ننتيا هو السياسي، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٣٨، ١٢/١٩٩٨، ص ٤٨.

(3) Michele Le Deouff, "Ants and women or philosophy without Borders", in, A. Phillips Griffiths (ed.), contemporary French philosophy, Cambridge u. press , 1987, p.48.

ما بعد الحداثة يسعى الى تأكيد الحق في الاختلاف عن الأسس والنتائج القيمية والمعرفية لافكار الحداثة والتتوير والنظر الى التاريخ بأنه مفتوح على احتمالات عديدة. فالتمركز العقلاني الذي يستخدم معان فلسفية، وتعريفات كلية، قد أصبح مضللاً، كما أن أشكال المعرفة التي توهمت باعطاء أساس فكري لتلك الحقائق، قد حولتها، الى مجرد بنى ينبغي تفكيكها، فأصبحت مضادة للحداثة، وتنبذ تصوراتها عن الحقيقة الكلية، وتلفظ أهداف المجتمع الأخلاقي، المؤسس على قدرة الذات على معرفة مطالب الحقيقة والعمل بموجبها^(١).

فالنموذج الحديث لم يعد قادراً على تفسير العالم، فلا بد من صياغة أشكال جديدة للمعقولية تتيح فهم اللامفهوم لما يعين على الاقتدار في التواصل والتبادل، عن طريق نقد الحداثة العقلية بكل أبنيتها ومقولاتها وخطاباتها، إذ بلغت العقلانية الحديثة منتهاها وفقدت ضماناتها وأمنها المعرفي، وبذا، فإنه نقد تلك العقلانية هو مفتاح الهويات الثقافية في إبداع عقلانياتها لصنع حقيقتها وبالتالي تغير علاقات القوة والمعرفة الثروة بينها وبين الغير^(٢).

ومن هذا المنظور النقدي الذي يظهر تصدع الأنساق الفكرية أو النماذج التي عكست مشروع التحديث الغربي منذ عصر التتوير، بالتفاؤلية والأيمان بالعقل، فإن ما بعد الحداثة، يعمل من أجل تفكيك ونظرية المعنى من دون أن يحفل بالمتراكم التاريخي، ويتجه الى نزعة اللا أدلجة من خلال البدء بالتصدي للعقلانية، واقصاء المرجعيات، تساوقاً مع تطور الواقع التاريخي في الغرب، والذي انتقل هو بدوره من محلة العقلنة الى مرحلة الهيمنة والتمركز والاكتفاء بالذات، والانغلاق، مما أضاع الثقة في مشروع الحداثة، وأفضى الى أيديولوجيا

(1) The Global system, p.202.

(2) ..حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطلق تحولي، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار... بيروت،

ما بعد الحداثة، انعكاساً لأزمة الأنشطار والابتلاع^(١).

ويرى ((الآن تورين)) أن التصور مابعد الحداثي للعالم يدفع الى تدمير التصور الحداثي بتخليه عن التفرقة الوظيفية بين مجالات الحياة، واستخدام كل واحد من هذه المجالات للعقل الاداتي، أي نهاية المعركة التي قادها ((نيتشة)) ونهاية مملكة التكنيك والعقل الاداتي، وحلول الخبرة والدقة محل المشروعات والقيم^(٢).

ويستنتج ((مطاع صفدي)) أن الحداثة البعدية، قد سرقت أيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي وحولتها لصالحها، إذ أن الرأسمالية في مرحلة العصر مابعد الصناعي تظهر وكأنها قد افتقدت أيديولوجيتها، وأصبحت تعتمد على البيروقراطية التكنولوجية، وليس على انظمتها المعرفية. وضمن سقوط أيديولوجية اليمين المحافظ، والنظام الشيوعي، فإن هناك عصرًا يمكن تسميته ((عصر ما بعد أنهار الأيديولوجيات أو الأيديولوجيا بأنه عصر الفراغ، أي الفراغ في الأيديولوجيا وصراعها على صعيد الفكر أو الممارسة أو المؤسسة وهذا ((الفراغ)) الذي تملأه الحداثة البعدية وحدها ليس كأيديولوجيا، بل كأيديولوجيا مضادة لكل أيديولوجيا))^(٣).

غير أن هذه الأيديولوجيا المغردة خارج السرب، إنما ترضى بجوهر أيديولوجيا الليبرالية الجديدة، في سيادة السوق في إدارة المجتمع، وتشبي بعلاقة

(١) طيب تيزيني، من الحداثة الى مابعد الحداثة، أشكالية ونقد، مجلة الكرمل، العدد ٥٤، شتاء ١٩٨٨، ص ١٥٠-١٦١.

(٢) الآن تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧، ص ٢٥٣-٢٥٤.

(٣) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة مابعد الحداثة، مركز الانماء العربي، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣١٤.

وثيقة بمشروع الليبرالية المعولمة في الوقت الحاضر، في الدمج بين خطاب مابعد الحداثة، وايدولوجيا الليبرالية، مع ما تشهده ((دولة الرفاهية)) في الغرب من تعقيدات، ومالحق بها من مشاكل، أصبحت تنعكس على تلك الدولة، وأخذت تفرض نفسها على العناصر الإيجابية فيها، ولاسيما في الجانب الاجتماعي، إذ بدأت الايديولوجيا المشار إليها تطالب بإعادة النظر في دولة الرفاهية^(١).

فها هو ((جيدنز)) يدعو الى طريق ثالث بإحلال مجتمع الرفاهية محل دولة الرفاهية، وترشيح قطاع العمل التطوعي لتقديم الخدمات، واعتماد نظام توزيع من الأدنى لخفض الانفاق والتخفيف من أعباء المساعدات الاجتماعية، ومن ثم التخلص من آثارها عملاً بمبدأ جعل الدولة صورة للسوق^(٢).

والذي يهمننا أن مابعد الحداثة يناهض مفهوم الحقيقة ويرتاب في كونها مطلقة وتسلطية، مما يجسد طابعه النسبي، فهو بالضرورة يمثل ما بعد الايديولوجيا في منطلقاته، لكنه يمثل أيديولوجيا مكتفية ومنظوية على ذاتها، تتادي بالتغاضي عن التبريرات الأخلاقية كلها، والتركيز على امتاع ذواتنا والدعوة للمصلحة الشخصية والسعادة الاستهلاكية^(٣).

فإذا كانت العقائد والتقاليد الأيديولوجية قد قامت على النظريات الكلية في التاريخ والمجتمع، في تماسكها ووحدتها، فإن مابعد الحداثة ينظر الى الايديولوجيات كافة بأنها تقدم رواياتها وتفسيرها للحقيقة بما يلائم كل الأفراد والمجتمعات، الأمر الذي يرفضه ما بعد الحداثة الذي يرى أن الحقيقة مجرد بنية

(١) سمير أمين، مناخ العصر، رؤية نقدية، في عبدالباسط عبدالمعطي (محرر) العولمة، مركز البحوث العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٤٩.

(٢) انتوني جيدنز، الطريق الثالث، تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة أحمد زايد، ومحمد

محي الدين، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩، ص ١٥٠-١٥٧.

(3) Eagleton, ed., Ideology . Longman critical readers, Longman, 1996, p.18-19.

اجتماعية تلائم فقط افراد معينين وجماعات معينة وليست هي للجميع ومهما يكن فإن تأكيد نهاية الحداثة، ونهاية التاريخ ونهاية الايديولوجيا، هي في النهاية تقويمات أيديولوجية في مضمونها، ومحاولة لوصف ما تطرحه، بأنه يتميز بالتفوق على سواه^(١).

نخلص مما سبق من عرض للتصورات، والملاحح الأساسية لمقولة انتهاء وأقول الأيديولوجيا، الى أن أصحاب هذه الدعوى يروجون لفكرة أساسية هي انتفاء التباين بين الأنظمة الاجتماعية المتناقضة تحت دعوى أن قوى وعوامل التصنيع تفرض منطقاً صناعياً عالمياً واحداً على تلك الأنظمة، ومن ثم فالرأسمالية والاشتراكية يمثلان، وفقاً لوجهة النظر تلك، نظامين صناعيين متقاربين وبعبارة أخرى، تصبح متطلبات التكنولوجيا والتنظيم، وليس الأيديولوجيا هي التي تحدد هوية المجتمع، ويصبح الفارق بين مجتمع وآخر هو ما يقدمه من تكنولوجيا وليس ما يقدمه من أيديولوجيا. وقد ظهرت تنويعات نظرية عديدة لهذه الأفكار المحورية حول نهاية الأيديولوجيا حاولت أن تدعم هذه الأفكار، وتقدمها في أطر نظرية تحت ستار من العلم الاجتماعي. ونذكر من هذه التنويعات النظرية نظرية التقارب Theory of convergence، ونظرية مراحل النمو الاقتصادي لروستو W.Rostow^(٢).

(1) Lane, Robert Political ideology , why the American common man Believes what he does , The free of Glencoe, N.Y., 1962, p.324.

(٢) تعد هذه النظرية التي قدمها روستو W.Rostow مثلاً جيداً على التضليل الأيديولوجي الذي مارسه أولئك العلماء الذين قدموا هذه النظريات، فهذه النظرية تحكي في تبسيط فج وتمجيد ممل لتاريخ الرأسمالية الغربية الأوربية استناداً الى تطور القوى التكنولوجية، وتغض الطرف عن الاستعمار والذهب الذي مارسه ولا يزال يمارسه الغرب الرأسمالي، كما تتكرر أيضاً مسؤولية الاستعمار عن توليد التخلف وتكريسه في مجتمعات العالم الثالث، وتزعم أن الرأسمالية هي السبيل الوحيد والممكن الى تنمية هذه المجتمعات.

The stages of Economic Growth ونظرية مجتمع الكتل الخفيرة أو مجتمع الجماهير mass society، ونظرية المجتمع الصناعي الموحد ونظرية مجتمع ما بعد الصناعة Postindustrial society. وهذه النظريات تحاول في معظمها أن تلغي الفوارق بين الأنظمة الاجتماعية المتناقضة وأن تؤكد اختفاء الرأسمالية التقليدية من العالم، أو هي بسبيلها إلى الاختفاء، وأن البشرية تمضي قدما نحو نظام واحد يفرضه المجتمع الصناعي المتطور، والثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة، بحيث يبقى في التحليل النهائي، من وجهة نظر أصحاب تلك النظريات، أنه لافارق بين المجتمعين الأمريكي الغربي والمجتمع السوفيتي السابق، فثمة متزايد بينهما في السياسات المستخدمة في إدارة اقتصادياتهما الصناعية المتطورة، وعلى ذلك فإن كليهما سيصلان إلى شاطئ واحد.

والمسألة إنما هي مسألة زمن ومسافات في درجة النمو، ولعلاقة لها بالطبقات أو الصراعات الاجتماعية أو علاقات الإنتاج أو الأيديولوجيا وسوف نعرض هنا لنظرية التقارب كمثال للمزاعم القائلة بنهاية الأيديولوجيا بالركون إلى نزعة حتمية التكنولوجيا.

ثانياً: نظرية التقارب وانتفاء التباين بين التكوينات الاجتماعية المتناقضة:

تقوم فكرة نظرية التقارب على القول بأن ثمة عمليات متشابهة تحدث في كل من البلدان الرأسمالية والاشتراكية، ومن بين هذه العمليات تدخل الدولة في الاقتصاد، والتشغيل الذاتي للإنتاج وتزايد ونمو إجمالي الناتج والاستهلاك القومي، والتوسع في ميدان الخدمات وتطور وسائل الاعلام، وازدهار الثقافة الجماهيرية، أن المجتمعات الصناعية وهي التسمية التي يستعير بها أصحاب هذه النظرية على وصف المجتمعات بكونها رأسمالية أو اشتراكية، هذه المجتمعات الصناعية تتميز بسمات مشتركة مثل تلبية الاحتياجات المادية

والروحانية وتركيز الإدارة في أيدي فئة قليلة، ووجود عقلية موحدة وسلوك موحد لجميع أعضاء المجتمع^(١).

وتعود الأصول الأولى لنظرية التقارب بين النظامين الاجتماعيين العالميين الرأسمالي والاشتراكي، الى الاقتصادي الفرنسي جوفينيل. الذي القى في مؤتمر الحرية الثقافية في ميلانو عام ١٩٥٥، محاضرة بعنوان ((بعض أوجه التشابه الأساسية بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي)) وقد تم تأكيد هذه الفكرة من قبل مفكرين آخرين خاصة الاقتصادي الأمريكي جون جالبرايث G. Galbrith، الذي حاول نقض التصورات القديمة القائلة بوجود خلاف أساسي في السياسة الاقتصادية بين الرأسمالية والاشتراكية ويعتبر جالبرايث أن نهاية الايديولوجيا تكون بفعل الوضع الذي يتم فيه بشكل متصاعد تشابه أو تقارب النظامين الاقتصاديين الرأسمالية والاشتراكية^(٢).

ويرى جالبريث أن المجتمعات الصناعية سواء أكانت اشتراكية أو رأسمالية متجهة عموماً نحو اتخاذ نمطا أو شكلا واحداً، ذلك أن قوى وعوامل التصنيع الجديدة تفرض ضرباً من الانتظام على المجتمع أياً كانت أيديولوجيته وتنظيماته السياسية. فالتقدم التكنولوجي والنمو الاقتصادي يؤديان الى ظهور بناء متماثل للأجور في كل من المجتمعين الاشتراكي والرأسمالي، ومثل هذا يقال أيضاً عن التنظيم الصناعي، والنظام التعليمي، والبناء المهني، إذ أنها تمثل جميعاً ضغوط من أجل التحديث^(٣). وعلى هذا يرى جالبرايث، ان الرأسمالية والاشتراكية يمثلان نظامين صناعيين جديدين يتقاربان في كافة النقاط الجوهرية،

(١) نيكولاي بيلسينكو، الرأسمالية واليوتوبيا الاجتماعية، ترجمة: أحمد القصير، دراسات اجتماعية، العدد الأول، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩، ص ٦٢-٧٨، ص ٦٣.

(٢) ل. ن. موسكفتشيف، نقض الايديولوجيا، مصدر سابق، ص ١٦-١٩.

(٣) السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، مصدر سابق، ص ٧١-٧٢.

مما يفضي الى ظهور قسّمات متماثلة في كل من النظامين وتتمثل هذه القسّمات في أشكال التخطيط في الوحدات الصناعية التي توفر درجة من اللامركزية، وفي الإدارة الجماعية للمنشآت والإنتاج والتسويق ووجود بنية تكنوقراطية، أي المديرين والعلماء والمهندسين لضمان الأداء الوظيفي المخطط والمتآلف للإنتاج أو التدريب، ويزعم جالبرايت أن مستويات المعيشة المرتفعة للطبقة العاملة في ((الدولة الصناعية الجديدة)) تؤدي الى فقدانها للروح النضالية، وينتهي الى أن الثورة الاشتراكية في هذا الإطار لم تعد ممكنة الحدوث^(١).

أن نظرية التقارب تعتمد على مفهوم المجتمع الصناعي Industrial society فتطور العلم والتكنولوجيا قد جلب معه ولاشك تغييرات عميقة في ابنية المجتمعات الصناعية المتطورة في كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي.

وقد أثارت هذه الثغرات العميقة العديد من القضايا النظرية أهمها مسألة القوة الأساسية المحركة للتطور في المجتمعات الرأسمالية، أي بشكل ملموس، فيما إذا كان التطور الصناعي التكنولوجي الحادث في مجتمع رأسمالي كفيلاً بتغيير البنية الطبقية لهذا المجتمع، وبإيجاد ما يسمى ((المجتمع الصناعي)) الخالي من الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال على وجه الخصوص.

يرى جالبرايت، في ذلك الشأن أن البلدان المتطورة ((تملك في ذلك الوقت نظاماً اقتصادياً، يشكل في حقيقته نظاماً مخططاً بغض النظر عن قيمة الايديولوجيا، لا ينبع الدافع في جسم مسألة ما الذي يتوجب أنتاجه من رغبة المستهلك الذي أصبح يتوجب عليه إخضاع رغباته النهائية لميكانيكية الإنتاج وفق قوانين السوق، ينبع الدافع أولاً من خلال تنظيم الإنتاج الكبير الذي يوجه السوق، وتشير إحدى الاستنتاجات المستندة الى هذا التحليل الى وجود تقارب

(١) نيكولاي بيلييتكو، الرأسمالية واليوتوبيا الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٦٣-٦٤.

شامل بين الأنظمة الصناعية أن متطلبات التكنولوجيا والتنظيم.

وليست الشعارات الأيديولوجية هي التي تحدد التشكيل الاقتصادي للمجتمع وفي مثل هذا النظام لا يوجد مكان للأيديولوجيا^(١).

وعندما رأى جالبرايت التناقض بين تنبؤاته والواقع الرأسمالي المعاصر قام فيما بعد بتعديل آراءه بشكل ما، فقد تخلى عن فكرة التحول التلقائي للرأسمالية تحت تأثير الثورة العلمية والتكنولوجية، واقترح بضعة إصلاحات من أهمها تأمين الدولة أي استخدامها لصالح جميع المواطنين وليس إصلاحات وليس لكبار رجال الأعمال وحدهم. واقترح المساواة بين الدخول، والغاء الفقر وتأمين عدد من الصناعات، وتوسيع نطاق التخطيط. وسيفضي كل هذا حسب رأيه إلى انتصار ما يسميه بالاشتراكية الجديدة، والتي يرى أنها قائمة بالفعل في الصناعة الأمريكية. ويأمل جالبرايت في أن النظامين الاجتماعيين المتناقضين سوف يتقاربان، وقد زعم بأن هذا التقارب سوف يحدث على أناس مجتمع صناعي اشتراكي الطراز وفي هذا المجتمع الجديد تتعايش الملكية العامة مع الملكية الخاصة ويتعاون الرأسماليون والعمال بشكل سلمي من إطار الديمقراطية البورجوازية^(٢).

أن نظرية التقارب لا تعني أن النظامين الاجتماعيين المتناقضين سوف يتحولان إلى نسخ كربونية متماثلة، وإنما يتحقق التقارب عن طريق التطور الذي يصيب كلا من النظامين، وهو تطور ينصهر على أساس التقدم التكنولوجي باعتباره العامل الوحيد المحدد للتطور الاجتماعي.

يبقى أن نظرية التقارب حاولت أن تروج للوهم القائل بأن ثمة تقارباً

(١) ل.ن. موسكفتشيف، نقض الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص ١٨-١٩.

(٢) نيكولاسي بيلينيكو، الرأسمالية واليوتوبيا الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٦٤-٦٥.

للأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية الخاصة بالرأسمالية والاشتراكية، في حين أن ليس من الصحيح على الإطلاق الادعاء بأن النظام الاشتراكي هو في سبيل التحول الى ((الليبرالية)) وأن النظام الرأسمالي هو في سبيل ((التشريك)) تحت ضغط قوانين التطور الحالي للتكنولوجيا والاقتصاد، بحيث لن يكون في الامكان التمييز بينهما يعد نصف قرن من الزمان أنه لوهم خالص الاعتقاد بأن الإصلاحات التي تحدث في أسلوب تسيير الاقتصاد في البلدان الاشتراكية ستؤدي الى عودة للرأسمالية، وأنه لوهم خالص ايضا الاعتقاد بأن الأشكال المختلفة لتدخل الدولة الاقتصادي في الولايات المتحدة الامريكية أو في أوروبا الغربية تؤدي الى نوع ما من الاشتراكية^(١).

أن نظرية التقارب، انما تنطلق من حتمية تكنولوجيا Technologies في حين أن التكنولوجيا من حيث جملة الأدوات الصناعية التي تسمح بسيطرة الإنسان على الطبيعة، ليست قيمة في ذاتها، وانما قيمتها من اتجاهها الاجتماعي، وتحديد هذا الاتجاه الاجتماعي من تحديد الايديولوجيا اللازمة لها. أن من شأن نظرية التقارب أن تخفي الفروق الجوهرية بين الأنظمة الاجتماعية المتباينة، ومن شأنها ايضا ان تطمس بصمات الاستغلال الذي يمارسه النظام الرأسمالي، وما نريد أن نقوله هذه النظرية لنا، هو ان تقارب الاشتراكية والرأسمالية سوف يحدث، ولكن على اساس رأسمالي. والهدف واضح هو تحطيط النظام الاشتراكي ولتدعيم والمحافظة على النظام الرأسمالي وهذا ما حدث بالفعل.

(١) روجيه جارودي، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، ترجمة، فؤاد أيوب، دار دمشق، للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ ص ١٢٢-١٢٣.

ثالثاً: تباين الآراء والردود حول مفهوم نهاية الأيديولوجيا:

ليس من شك في أن مقولات النهايات والبعديات التي تعلو اصواتها على النطاق العالمي، إنما تشهد بتحويلات كبيرة وموجات معرفية علمية وتقانية، وقفزات هائلة أفضت إلى متغيرات في المفاهيم والأفكار، تطال الثوابت والعناوين والبداهيات، بل تحمل تيارات نقدية، تعيد النظر في القوالب والمرجعيات، سعياً وراء الانتقال إلى مستويات جديدة من المفاهيم والصيغ الفكرية^(١).

أن إدخال الأيديولوجيا في أجواء النقد وشبكة مقولاته، يأتي في ذلك السياق الذي يترافق زمنياً بالثورة العلمية والتقانية، بدءاً من التركيز على دور التقانة في تطوير المجتمعات، ومن ثم تفوقها على الفكر الأيديولوجي وممكناته في التغيير، وإن ما بدا في دنيا الافتراضات المذكورة، يجد مسوغات واقعية في التأكيد على دعاوى العولمة وتسارع الاعتماد المتبادل، والوعي بالكل الكوني والضغط على العالم وتصغيره^(٢).

فالتساؤل عن آثار التقانة على الأيديولوجيا وطبيعة الصلة بينهما، يصبح في لب الاهتمام الذي ارتسم في ظل النقاش حول زوال الأيديولوجيا أو قدرتها على البقاء في ظل التحولات الكبرى.

ويرى «هبرماس» أن التقدم التقاني الذي يصبح أساس المشروع في النظام الرأسمالي، يصبح في صورة جديدة للأيديولوجيا، تضخم العلم، وتكتسب مدى أبعد من الأنماط الأيديولوجية القديم. فهي أقل عرضة للتفكير، إذ لم تعد مجرد أيديولوجيا، لأنها ترتبط بعلاقة مقبولة، لأنها لا تقوم ضمن العلاقة على

(١) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٦٧-١٦٨.

(٢) رونالد روبرتسون، العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٨، ص ٢٧.

الطغيان الاجتماعي، وإنما على الشروط التي تعرف مسبقاً مهمات الحفاظ على النظام. فضلاً عن أنها لا تستند إلى مهمات للتغيير على غرار الأيديولوجيات القديمة بل تقتزن، مع آليات ومكاسب حيادية الطابع، ومقاييس تبرير التعايش، والربط بوظائف النظام الذي يخضع للفعل العقلاني، وفي ذلك تخدم عملية منسح تحويل الأساس الاجتماعي إلى موضوع للبحث والتداول^(١).

وعن الجوانب العملية للتقانة، يتوصل ((دوبريه)) من خلال العلاقة بين النظر والعمل، إلى أن كل نهج تكنولوجي، يحمل معه نوعاً من أنواع الاستعمال والمهمات، ونظم رموز وقواعد تنظيم اجتماعي، أي مجموعة كاملة من الأفكار التي تضع وسائل الإنتاج في حيز العمل، فهو لا يفرق بين الوسيلة وبين الغاية المثالية، لأن الغاية موجودة في الأداة نفسها، بالإضافة إلى أن استعمالها يتضمن سيطرة ما، كما في المراكز النووية وبنوك المعلومات، والأقسام الصناعية. فالأيديولوجيا لا تكمل التقانة، وإنما هي ذاتها الثانية «وشخصها الآخر مجسداً»^(٢).

ويلحق «ماركيوز» على العقلانية التي تحول دون طرح منجزات التقدم على بساط البحث طرحاً أيديولوجياً. فالوعي الزائف لعقلانيتهما أصبح وعياً صحيحاً. لذا يشير إلى امتصاص الواقع للأيديولوجيا لا يعني بأنه لم يعد هناك أيديولوجيا، وإنما الصحيح أن الثقافة الصناعية المتقدمة تعد أكثر أيديولوجية عن تلك التي سبقتها من ثقافة، لأن الأيديولوجيا أصبحت تحتل مكانها في عملية الانتاج التي تربط المستهلكين بالمنتجين، وتكيف الناس مذهبياً، وتخلق وعياً

(١) هابرماس، يورغن، التقنية والعلم كأيديولوجيا، ترجمة الياس جاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩.

(٢) ريجس دوبريه، نقد العقل السياسي، ط١، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٥٣.

بحول دون الاحساس بالزيف^(١).

وقد لاقى تقويم الثقافة استحسانا وتأيدا من انصار تلك الثقافة الذين علقوا عليها الآمال للخلاص من الايديولوجيات، الأمر الذي دعى ((جورج زيناتي)) للنظر الى التقانه بأنها بدل أن تكون نهاية للايديولوجيات قد أضحت هي نفسها أيديولوجيا للإنسانية كلها. فهي من ناحية، العامل الوحيد الذي يلتف حوله البشر، ومن ناحية أخرى فإنها قد حلت بديلا للميتافيزيقيا التقليدية من حيث هي دعوة جامعة لزيادة الإنتاج، لان كل شيء قابل لأن يصبح سلعة، مما جعل هذه الايديولوجيا تغطي على ميادين الحياة^(٢).

وواجه مفهوم نهاية الايديولوجيا الذي تلازم مع التعبير عن الثقة في انتصار النزعة الصناعية في تأمين وحل المشكلات الاساسية للحياة الاجتماعية، رفضا عندما عد ذلك المفهوم بمثابة ايديولوجيا أحادية الجانب وقصيرة النظر لمجتمع مادي، خاصة بعد أن كشف عن ان الحضارة الصناعية قد أظهرت مشكلات جديدة وحادة^(٣).

وثمة من يعيد فناء «الادلجة» الى النظام التعددي المعتمد في الدول الرأسمالية، والذي يثير نشاطا نقديا مما يخلق وهما بزوال الايديولوجيات فقد خامر زوال الايديولوجيات المراقبين الذين صدمهم في مستهل القرن التاسع عشر انهيار المثل السياسية والدينية، مما بدا وكأن هناك عهدا ينذر بنهاية العقائد. وانشأ «السانسيمونيون» فلسفتهم في التاريخ على تفسير نهاية الايديولوجيات

(١) ماركيز هيرت، الانسان ذو البعد الواحد، ط٢، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٧١، ص ٤٧-٤٨.

(٢) جورج زيناتي، الايديولوجي التكنوقراطية وهم الفردوس الأرضي، مجلة الباحث، السنة الثانية، العدد ٧، الشرقية للصحافة، باريس، تموز، ١٩٨٧، ص ١٢-١٣.

(3) Kumer, Krishan, prophecy and progress, The sociology of industrial and post industrial society. Allen Lane. London . 1978. p.187.

بوصفها أزمة مؤقتة، بين عالم الاقطاع الذين شهدوا سقوطه، والمجتمع الصناعي الذي بشروا بقيامه. ويعتقد «انسار» ان المنطق الاقتصادي الحالي الذي ينزع لاحلال الايديولوجيا الاستهلاكية محل الايديولوجيا الانتاجية يكمل منطق وخيار الايديولوجيا السياسية أو التعددية.

فعندما أصبح الاستهلاك هو الغاية، حلت قواعده محل العمل، وصارت للايديولوجيا الاستهلاكية روابط متعددة مع الايديولوجيا التعددية. فالمستهلك مدعو لاختيار السلعة وممثليه السياسيين، مما يجعل الايديولوجيا الاستهلاكية تزيل الاختلافات والصراعات لكنها تزيد من الرضوخ، وتحيل كل مضمون الى قيمة تبادل وإلى أدوات للاستهلاك^(١).

ويلاحظ «هابرماس» أن التحام التقانة والبحث والانتاج والإدارة في المجتمعات المتقدمة، يؤول الى وضع فريد من نوعه، فهو يخلق صلة وثيقة يرتبط فيها الناس بأساس من نسيج من النظم، وسلسلة من السلع الاستهلاكية ومن ناحية أخرى، فإن هذا الأساس، مفصول عن معرفتنا وتفكيرنا.

وكما تزايد نمو وتغيير المجتمع الذي يقرره البحث العقلاني، كلما وضحت هذه المفارقة، أذ يتناقض رسوخ المعرفة والضمير في هذه الحضارة التي اكتسبت بالطابع العلمي. فالتقانة التي يوجهها العلم يعثرها قصور لا يمكن تجاوزه إلا بتغيير حالة الوعي عن طريق تأثير النظرية والنقد الدائب للأفكار المتنفذة^(٢).

ويمكننا بعد هذه المناقشة، الانتقال الى بعض وجهات النظر التي تعرضت لمفهوم نهاية الايديولوجيا أو أفولها، وأفكار نهاية التاريخ وما بعد الحداثة، فهناك

(١) بيير انسار، الايديولوجيا والمنازعات والسلطة، ترجمة أحسان الحصني، منشورات وزارة الثقافة والارشاد، دمشق، ١٩٨٤، ص ٢١٨-٢١٩.

(2) Habermas, Jurgen, Theory and practice, Heinemann, London , 1991, p.187.

من يسند دوافع التوجه لابطال الايديولوجيا، الى عوامل ذاتية، وهناك من يعيدها الى عوامل موضوعية.

فاذا بدأنا بـ «ياكوب باريون» نجده يشير الى أن السعي الى الاستغناء عن الأيديولوجيا، قد يكون نتيجة موقف ذرائعي، أو تجاوز موقف قيمي سلبي يؤيد الى رفض التبعية لها. ويضيف، أن الأمر يرتبط بالحذر والابتعاد عن كل تفكير ذا صلة بالايديولوجيا، لما تعانيه من نفور، أو الرغبة في الانسجام مع المعارف العلمية، والتأثر بعلم اجتماع المعرفة وتجنب مفهوم الايديولوجيا^(١).

وتأتي الأسباب التي ساقها ((باريون)) لتكشف ذلك الإنكار الذي يعتري مناقشة موضوع الايديولوجيا، والذي يصفه «بول آلان» يتلزم ما يوحي بالتشنيع والمسبة لكلمة ((أيديولوجي)). ويرى أن هناك بدعة في ((الديمقراطيات الليبرالية)) تدعي أن الايديولوجيات لم تعد ملائمة لفهم السياسة في الدول المتطورة صناعياً، إذ أن الالتزام السياسي أقل من هذه النظم التي يتضاعل فيها الصراع السياسي. فهو يعترض على هذا من زاويتين.

الأولى: أن التحول من موقف أيديولوجي الى آخر، لايعني ضرورة أقول أو تردي الالتزام الايديولوجي، وأن القائلين بنهاية الايديولوجيا يخلطون بين الايديولوجيا والطوباوية الثورية.

الثانية: ان الاتفاق الواسع، والقبول بالقيم السياسية، لاينبغي أن يكون للنظام السياسي أساساً أيديولوجياً. لذا فإن غياب الصراع السياسي في الديمقراطيات الليبرالية، لا يشكل غياباً للايديولوجيا. فتلك الديمقراطيات تقوم بوضوح على قيم سياسية متماسكة، ومن هنا فان النظم السياسية القائمة فيها، هي

(١) ياكوب باريون، ماهي الايديولوجيات، ط١، ترجمة اسعد رزق، الدار العلمية، بيروت،

نظم أيديولوجية تعطيها الأيديولوجية شرعيتها وتقسيم السلطات فيها^(١).

وعندما كانت ترجمة مقولة إلغاء الأيديولوجيا تعني توقف الفعالية الاجتماعية المؤدية إليها من آراء ومصالح لأنها محاولة لحل أشكال الصراع الناجمة من هذه الآراء والمصالح، فإن نهايتها يمكن أن تحين عندما يحل محلها الانسجام التلقائي والوفاق الذي يعتقد بعض المفكرين بأنه أمر وارد بسبب الوفرة، وإمكانية إشباع الحاجات المادية ويفيد ((هيوود)) مثل هذه الاعتقادات بالقول أن الحاجات تولد حاجات أخرى، وكلما أخذ الناس بالتقدم بدوا أكثر طلباً، مما يصعب التصور بأن الإشباع قد اقترب، وإن السياسة قد شارفت على نهايتها. وفي تقديره إن انتصار الاقتصاد على السياسة قد قلصها إلى مسائل تقنية لتوجيه الوفرة، وإن غلق الجدل الأيديولوجي في أعقاب الحرب العالمية الثانية في الغرب، كان في حد ذاته هدف أيديولوجي^(٢).

وظهر في خطاب نهاية الأيديولوجيا مؤخراً لهجة حازمة وحتمية لبلوغ الأيديولوجيا مطافها الأخير، ووقوفها عند تنويع الليبرالية، أسلوباً للحكم، ومصيراً أو حداً للمجتمعات، وكان المنحى القديم عن تلك النهاية بما حمله أمن فرضيات وتوقعات، قد أصبح حقيقة واقعة.

وقد جاءت الآراء الرافضة لدعوى سقوط الأيديولوجيا ونهاية التاريخ، ممزوجة بتوضيح المحتوى السياسي والاستراتيجي لها، وما يشوبها من مغالطات منهجية وموضوعية. فالمطالبة بنبذ الأيديولوجيا، هي إضفاء لشرعية السيطرة الغربية على العالم الثالث الذي يتخذ الأيديولوجيا مرشداً في سلوكه الاجتماعي والحضاري والسياسي، وتفتقد إلى التمييز بين مستويات الأيديولوجيات، وتتنظر إليها نظرة خارجية، بينما هي حاضرة في أشكال الوعي والسلوك الإنساني. فهي

(1) Ball, R. Allan, Modern politics and Government , Macmillan, 1977, p.247-248.

(2) Heywood, Andrew, political Ideologies, Macmillan, 1998, p.320-322.

تتعمد توحيد حديثها عن الايديولوجيات لصرف النظر عن الصراعات الاجتماعية على المستوى الفكري^(١).

ويرى ((سبيل)) دعوى نهاية الايديولوجيا، بأنها مجرد ((صخب أيديولوجي)) لأنها تتغافل البعد الترابطي للايديولوجيا، الذي يلحم المجتمع، وكونها صورة ذهنية ونفسية ضرورية لأفراده. ويعتقد ((سبيل)) أن القول بنهاية الايديولوجيا يستند إلى مفهوم اختزالي للايديولوجيا إلى سياسة، ووضعها في افق الصراع السياسي والنظر إليها من خلال ذلك الصراع، كما أنه تجاهل لوظائف الأيديولوجيا وأبعادها السياسية الأخرى، وكونها مصدراً رئيسياً للشرعية والسلطة^(٢).

وعلى سبيل المثال، فإن ما تتسم به نهاية التاريخ لدى ((فوكوياما)) لا يتبع منهجا معرفيا يوصله إلى استنتاجاته، وكانت هذه الاستنتاجات مفعمة بنظرية اعتقادية بفكرة نهاية التاريخ، ولا تبرز في حالات الانتصار أو حالات الهزائم والانهيار. وهكذا فإن الطابع الايديولوجي لمفهومه، إنما يصب كذلك في نظرة وحيدة الطرف ثقافيا، يظل من الصعب معها الاقرار بصحتها.

فالتاريخ يظل مفتوحا لشتى احتمالات التطور، طالما بقي الانسان الذي يصبو إلى الكمال من دون بلوغه، وفي محاولته الدائبة يكمن سر التجدد والفعل الحضاري والتعدد الثقافي^(٣).

وفي الوقت ذاته فإن اطروحة التاريخ التي تمثل أيديولوجيا خلاصية تتميز بطابع شمولي واقصائي، في تقسيمه للعالم إلى تاريخي وما بعد تاريخي، مما يبرر حق السيادة على العالم بدواعي الجدارة والاستحقاق، ويكشف عن مستوى

(١) سليم دولة كتاب الجراجات والمدارات، ط١، دن، تونس، ١٩٩١، ص١٢٢-١٢٣.

(٢) بلاميناتز، الايديولوجيا، مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي، ترجمة د.

اسماعيل علي سعيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص٢٠٤.

(٣) تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ط١، دار السقي، لندن، ١٩٩٩، ص٧٥-٧٦.

من انتهاك مفهوم التاريخ، لبناء مشروع ايديولوجي، تشكل القوة المادية أو الاستحواذ على مقومات السيطرة فيه، قلب تبرير ذلك المشروع وأدامته، وبالنتيجة تحويل الأنموذج الى صورة المثال المطلق، ووضع الديمقراطية ذاتها في مواجهة الخيار التعددي الذي هو أهم أركانها^(١).

ومن خلال تحليل ((نصار)) لفكرة نهاية الايديولوجيات، أنها مرتبطة بالتحويلات الجارية على مسرح الصراعات الايديولوجية والسياسية، ونزعة التخلي عن المثل والمبادئ والأخذ بالسياسة الواقعية، واتباع الحكم التكنوقراطي، وقطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام العالمي الذي تسيطر عليه الرأسمالية وايديولوجيتها، وأنها في جملتها فكرة غير علمية، لأنها لم تستنتج من دراسته مقارنة لتطور الايديولوجيات في العالم، كي تقبل، أو يبني عليها التفكير والسلوك^(٢).

ان تلك الفكرة، تعني في الواقع افول حركات ايديولوجية كبرى سعت الى ابدال وجه العالم وصياغته مجدداً، وكذلك أهمية توسيع مساهمة التفكير العلمي وطرائق الإدارة العلمية لأنظمة الحكم وأجهزتها، وهذه أوجه صحيحة لأنها لا تقرر أن فكرة نهاية الايديولوجيات صائبة لعدة أسباب منها:

١- ان اعتماد المنهج والتفكير العلمي من الحكم ((التكنوقراطي)) لايعني زوال وتلاشي الفكر الايديولوجي. فما جرى في شرق وغرب أوربا، هو بعض معالم التحول الايديولوجي نحو الليبرالية، والقومية والوحدة^(٣).

(١) مطاع صفدي، نهاية التاريخ، بيان التيموسية المظفرة، في فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الأخير، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٥.

(٢) ناصيف نصار، الايديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الايديولوجيا ونقدها، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٢.

(٣) ناصيف نصار، الايديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص ٣٣-٣٤.

٢- أن أنهيار بعض الايديولوجيات التغييرية الكبرى، لا تشكل دليلا على أنهيار كافة الايديولوجيات المماثلة في العالم، كما أنه لا يعني زوال إمكانية نشوء أيديولوجيات تغييرية في المستقبل.

٣- أن صيغة التغيير ليست مقتصرة على الايديولوجيات الثورية فقط، فالتغيير الاصلاحي هو تغيير حقيقي لا ينبغي إهماله، كما أن الايديولوجيا قد تكون تغييرية أولا.

ويصل ((انصار)) الى أن العالم ملئ بالايديولوجيات المرتبطة بواقع الصراع الاجتماعي التي تعيشها البشرية، مما يعني أن شعار نهاية الايديولوجيات ((شعار خادع، يهدف الى بسط سيادة ايديولوجية الأقوى، واستتباع أرادة الأضعف، وتفكيره))^(١).

ويرى بعض المفكرين من باب التماثل مع منطق النهايات من منطلق التنبيه الى معطيات الفوارق الاجتماعية والثقافية في العالم. فعلى سبيل المثال يشير ((بول هيرست)) Paul Hirst الى أن تأكيد نهاية عصر الدولة القومية، وعدم القدرة على التحكم على الصعيد القومي، على العمليات الاقتصادية والاجتماعية المعولمة، واصبح من لوازم الاناقة العصرية، ومن قبيل البريق البلاغي للعولمة. وهذا جزء من بلاغيات سياسية، تقوم على نزعة ليبرالية معادية للسياسة، كما أن من الصعب تصور استكانة فقراء العالم والقبول بفقرهم في سلبية. فضلا عن أن سعي البلاد المتقدمة لكبح هؤلاء واستبعادهم بفتح الطريق أما تقبل اوضح لأفكار المواطنة، والجماعة السياسية، مما يشير الى عدم قدرة تلك الدول على استخدام التجانس الثقافي مبدءا للاستبعاد. وفي تقديرهما ان الايديولوجيات الأصولية، والقومية والثقافية، ستواصل نجاحها السياسي في

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

المناطق التي يرى سكانها، أنهم لم يستفيدوا من نظام حرية التجارة^(١).

ولا أدل على زوال السكره ومجئ الفكرة، من الحديث عن الطريق الثالث في السنوات الأخيرة، خاصة من قبل ((انتوني جينز)) و((سيمون مارتن)) بغرض إيجاد تقارب بين الايديولوجيتين الاشتراكية والديمقراطية، والتأليف بين أفكارهما، لتوسيع المشاركة، وإعادة النظر في علاقة الدولة بالسوق، وبنظام الرعاية الاجتماعية، وكلها تشير الى محاولة تجديد النظم القائمة وانعاشها، بضوء معطيات الأوضاع المحلية والعالمية والمشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تواجهها الدول الرأسمالية الكبرى.

ومهما كانت دوافع وطبيعة هذا الطريق، فإنه يبلور عمليا شكلا من الاقلاع عن فرضية تخطي الايديولوجيا، ويفصح عن الحاجة الى البحث عن مناهج كلية في التعامل مع متطلبات الواقع من غير الغاء للخيارات الايديولوجية^(٢).

فإذا كان ما تقدم، قد أوضح بعض نواحي الحوار مع فكرة نهاية الايديولوجيا في عمومياتها وواقعها، فإن هناك ابعاد معرفية ومستقبلية تتعلق بفرضية غياب الايديولوجيا.

ويحتاج حسين هيكل في مقولة الايديولوجيا في القرن الحادي والعشرين بالقول، بأنها لا تحفل ((بالمعنى الاصيل للايديولوجيا، باعتبارها رؤية معرفية للكون وللدنيا والمجتمع والانسان، تتبلور في صياغات تعطي نفسها مواقف ووسائل، تحسبها محققة لطموحاتها في شتى مجالات الحياة))^(٣). ويظن حسين

(١) بول هيرست، وجراهام تومسون، معاملة العولمة، الاقتصاد الدولي وامكانيات التحكم، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩، ص ٢٥٧.

(٢) انتوني جينز، الطريق الثالث، تجديد الديمقراطية الاجتماعية، مصدر سابق.

(٣) محمد حسنين هيكل، مصر والقرن الواحد والعشرون، ورقة في حوار، ط ٣، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٥.

هيكل أن المقصود بسقوط الايديولوجيا هو سقوط الايديولوجيا التي طرحتها الماركسية، وتبننتها الاحزاب الشيوعية، خاصة في الاتحاد السوفيتي السابق.

وفي رأيه، ان ما كان هناك، إنما هو ايديولوجيا تحولت الى ((الدوجما)) مما ينبغي التمييز بين الاثنين، فالايديولوجيا رؤية نظرية فكرية، بينما ((الاجما)) عقيدة تعطي نفسها حق احتكار الحقيقة وقع سواها. ولما كانت البشرية في حاجة الى صياغة رؤاها ومواقعها دوما، فأنها تصيغ وسائل لغايات أنسانية على رأسها غايات التقدم والحرية والعدل والمساواة، ومن ثم فان الرأسمالية والشيوعية هي ضمن هذه الصياغات.

فالطموحات الإنسانية العليا التي يتوجه اليها البشر، ستبقى وجهتهم الى آخر الزمن، مما يجعل القرن الواحد والعشرين، عصر تجديد لصياغات أكثر قدرة ومرونة على تحقيق تلك الطموحات، وليس عصر سقوط الايديولوجيات^(١).

ويشجع كل من ((هانس مارتن)) و((هارالد شومان)) الى استعادة أولوية السياسة على الاقتصاد، لأنها المهمة المستقبلية الاساسية، فمن دون استعادة الإدارة السياسية يستحيل السير على هدى التوجه السائد في ظل العولمة، إذ ان التكيف الاعمى مع ما تفرزه السوق العالمية من ضرورات سيقود المجتمعات الثرية الى فوضى لامناص منها، وسوف يؤدي الى هدف البنى الاجتماعية^(٢).

ويرى ((محمد عايد الجابري)) من خلال اجابته عن السؤال بشأن، مكان الايديولوجيا في عالم يقتسمه العلم والثقافة في أجواء النزوع الى التخلص من الايديولوجيا. بأن في تاريخ الفكر النظري عموما، لا يلغي الجديد القديم، وإنما يكون الجديد، اعادة بناء وقراءة للقديم، لان التقدم يتم من خلال توظيف القديم

(١) محمد حسنين هيكل، مصر والقرن الواحد والعشرون، مصدر سابق، ص ١٥-١٦.

(٢) هانس بيترمارتن، هارالد شومان، فخ العولمة، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٨)، المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، ص ٢٩١.

وليس إلغائه.

فمحاولة إحلال التقنية محل الأيديولوجيا، هي نفسها ممارسة أيديولوجية، إذ إن التقنية تعرض الإنسانية لغزو أيديولوجي شامل للعقل، وتكيف القيم والسلوك والأذواق، وتحول الإنسان إلى كائن مستهلك. كما إن التقنية قد أخذت تحكم طوقها وتضيق على مجال الحرية الفردية، مما أدى إلى ظهور فلسفات الاختلاف للتعبير عن تعر على الوضعية التقنية ولعلاقات الصارمة.

فالأيديولوجيات لا تنتهي ولم تنته، وإنما تأخذ اشكالا جديدة وتتطور في ممارستها. فقد صارت وسائل الاعلام وتطور الاتصالات تقوم بها، بعد أن كانت وقفا على الخطباء والوعاظ والشعراء، بما يفيد هيمنة الأيديولوجيا، وليس احتمال نهايتها^(١).

إن الاختراق الثقافي الذي يستهدف العقل والتفاعل مع العالم، والحلول محل الصراع الأيديولوجي، لا يعني زوال الأيديولوجي. فالاختراق محمل بأيديولوجيته المختلفة عن تلك الأيديولوجيات التي تقدم مشاريعها للمستقبل، فايديولوجيا الاختراق ترمي إلى تعطيل نشدان التغيير والهيمنة على الهوية الثقافية، والسيطرة على الإدراك بكافة وسائل تسطيح الوعي وتكيف المنطق وتشويش نظام القيم^(٢).

إن ما أشرنا إليه من آراء في معرض دحض مفهوم نهاية الأيديولوجيا هي رد على مفهوم الاستغناء عن الأيديولوجيا في معضلته النهائية إن كان على صعيد مفهوم نهاية الأيديولوجية أو فكر ما بعد الحدائه.

(١) محمد عابد الجابري، أشكالية الفكر العربي المعاصر، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٧٣-١٧٥.

(٢) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد (٢٢٨) شباط، ١٩٩٨.

فما بعد الحداثة في اتجاهه العام، هو تصفية حساب مع المشروع الثقافي الغربي الحديث، وصرف النظر عن مواقفه الفكرية، يطرح وجهة نظر نقدية مازالت موضع جدل داخل النطاق النقدي نفسه،، كما أنه محل خلاف بشأن تقدير مدى الاتصال أو الانفصال والقطيعة مع الحداثة، وعن خطواته الفكرية وخطابه الثقافي النقدي.

والذي يهمنا أكثر هو أن ما بعد الحداثة قد انكر على الأيديولوجيا قدرتها على تمثيل الواقع ورفض الوعي الأيديولوجي بدعوى إطلاقيته وصعوبة الدفاع عنه مما يجعل الأيديولوجيا موضع شك معرفي.

فإن نظر مؤيدوا ودعاة نهاية الأيديولوجيا على أنها منغلقة وبقينية وتفتقد إلى المرونة، فإن فكر ما بعد الحداثة، يرى في الأيديولوجيا فكراً غائياً وشمولياً وقائماً على الخيال^(١).

لقد ظل مفهوم نهاية الأيديولوجية بين مد وجزر كما هو حالها في وقتنا الحاضر فخير دليل على ما ذهبنا إليه هو ما قال به (أدورد شيلز) أحد أوائل الذين أشاعوا فكرة نهاية الأيديولوجيا، الذي أسندرك ما قاله عن نهاية الأيديولوجيا فقد ذكر أن الأيديولوجيا لها إمكانية للبقاء على الدوام جزءاً من التكوين الإنساني فما دام هناك أبتلاء للمجتمعات بالآزمات ويبقى الإنسان على تماس مع ما هو مقدس، فستظهر أيديولوجيات وطالما ظل هناك تعارض بين المثالي والواقعي فسيوجد دافع قوي نحو الأيديولوجيا^(٢).

(1) Terry Eaglton , (An Introduction) in Ideology , p.XII

(2) Edward shills , Ideology (in:international Encyclopedia of the social sciences ,vol.7 , p.75.

الفصل الرابع

إيديولوجيا الثورات

تمهيد:

يرى المتتبع لتاريخ الثورات أن الجماعات الاجتماعية أينما وجدت، وفي أي مرحلة من مراحل تطورها الفكري والاجتماعي والحضاري، تخلق لنفسها أنساقاً فكرية أيديولوجية تعكس واقعها الاجتماعي، وعلاقتها ونظمها وبناءاتها وأهدافها، وتحدد موقفها من القضايا والأحداث التي تمر بها.

فالنسق الإيديولوجي يعتبر عنصراً أساسياً في قيام الجماعات والمجتمعات، وتمييزها كجماعات قائمة بذاتها ذات شخصية محددة قادرة على تنظيم سلوك أفرادها وجماعاتها من خلال نظم وقواعد وعقائد وقيم لها غايات أو أهداف واضحة، تسعى الجماعات للوصول إليها، ولا يمكن بحال تصور جماعة أو مجتمع خال من النسق أو التوجيه الفكري الإيديولوجي.

هذا، وقد أسهمت الأزمات الاجتماعية والكوارث البشرية والتقدم العلمي والتكنولوجي وتطور وسائل وأدوات الحرب في قيام أيديولوجيات عديدة وتباين تأثيرها في الفكر والسلوك، وسعت كل أيديولوجية لمد سلطانها ونشر مبادئها وأفكارها وتقويتها وتدعيمها بالقوة والحجة والفكر والمنطق لتصمد في وجه الإيديولوجيات الأخرى ولتتمكن من السيطرة عليها وأن تمتلك السلطة والقيادة داخل المجتمعات للترويج لمبادئها وتحقيق مصالحها وآمالها^(١). لذلك نستطيع أن نؤكد على العلاقة الديالكتيكية Dialectical Relation بين الإيديولوجيات من جهة وبين الأحداث والتغيرات المختلفة داخل المجتمعات مهما اختلفت شدتها أو

(١) محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨١،

اتجاهاتها من جهة أخرى، فالأحداث تخلق الإيديولوجيات، وتقوم الإيديولوجيات بدورها بتوجيه الأحداث والتغيرات الاجتماعية.

ومن الطبيعي أن تظهر في كل مرحلة تاريخية وفي كل مجتمع أفكار تتسامى على النظام القائم وترى أنها أجدر بالممارسة والتطبيق، وتمثل هذه الأفكار أتساقاً أيديولوجية مرحلية تتناسب مع الفترات الزمنية التي تظهر فيها مادامت متغلغلة بشكل عضوي Organic ومتناسق مع تصور الجماعات ونظرتهم الكلية للواقع الاجتماعي والظروف المحيطة بهم، إن لم تكن تنادي بالطابع الثوري في التغيير ومادامت تنادي بالمعقول والممكن، وهي تختلف عن الحالات الذهنية اليوتوبية التي تتعارض كلية مع الواقع القائم الذي تنشأ فيه وتتفضل عن الوجود لتهم في عالم الخيال وتصور الفردوس المفقود، رغم أنه ليس من السهل، السير عند دراسة تلك الأفكار، أن تقدر بشكل قاطع، وأن نميز أجزاءها وعناصرها اليوتوبية عن عناصرها وأجزاءها الإيديولوجية الممكنة^(١).

أما الثورة Revolution فهي «تغيير جوهري جذري مفاجئ في الأوضاع السياسية والاجتماعية للدولة «أو المجتمع»، بوسائل تخرج على النظام المألوف ولا تخلو عادة من العنف، وإن قيل بثورات بيضاء.

والثورة تختلف عن الانقلاب الذي يرمي الى مجرد قلب نظام الحكم وإحلال سلطة محل أخرى، فالثورة الحقيقية هي التي تتبعث من الشعب وتعبّر عن ميوله ورغباته وإن دبرها وقادها أشخاص معينون»^(٢).

وقد تشير الثورة الى التغييرات الجذرية التي تحدث في مجالات غير

(١) كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة محمد رجا الدريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ١٩٨٠، ص ٢٤٧.

(٢) ابراهيم مذكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٢٠٥.

سياسية كالثورة الصناعية والثورة العلمية والثورة الثقافية وما إليها من مجالات أخرى.

والملاحظ أن الحركات الثورية لا يكتب لها النجاح مالم تتسلح بمقومات أساسية تضمن لها العمق وقوة التأثير والالتفاف حول مبادئها، وكذلك الأحساس الصادق بالظلم أو الجور، وفقدان العدالة الاجتماعية والحرية، وعلى ضوءها لا بد لهذه الثورات أن تنظم ال عمل وتوجهه من خلال نسق أيديولوجي واضح يمكن تطبيقه في الواقع وبأسلوب يقبل به الجماعات في تحمل الصعاب والتضحيات في سبيل تحقيق هدف وغاية سامية وكل ذلك لا يغني عن الحاجة للقوة والجلد والصبر واستمرار الدافعية للمضي قُدماً رغم الخسائر والتضحيات أو العثرات والعقبات التي تعترضها^(١).

والمحقق أن الثورة الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية عندما تتدلع لاتقف نتائجها وآثارها عند حدود معينة بل تشمل آثارها قطاعات وبناءات المجتمع كله وتتعرض نتائجها السلبية أو الإيجابية على كل جوانب الحياة الاجتماعية والجماعات الاجتماعية داخل المجتمع.

وتعتبر الثورة ثورة حقيقية حين تلتزم بمبادئها التي تنادي بها والتي تمثل إطارها الفكري الإيديولوجي من ناحية، وحين تنجح في تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها رغم أنها قد تستغرق وقتاً حتى تستقر وتثبت أقدامها كما حدث في الثورات الفرنسية والروسية البلشفية والثورة الأمريكية وغيرها.

هذا، ولاتعتبر حركات التمرد والانقلابات العسكرية والإطاحة بالحكومات التي تحدث في مجتمعات ودول العالم الثالث والدول النامية، ثورات بمعنى الكلمة، حيث تتوالي على المجتمع الواحد حركات تمرد وانقلاب الواحدة تلو

(1) Eric, Carlton., Ideology and social order. London, Routledge and Kegan Paul . 1977. Op. cit., p.36.

الأخرى، خلال سنوات قليلة لايهدأ فيها المجتمع ويخرج الناس من ولاء السلطة أو حكومة متحكمة غير ديمقراطية إلى أخرى قد تكون أكثر دكتاتورية^(١).

فالثورات السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الاقتصادية تنجح عادة إذا ما أستندت إلى إطار أيديولوجي واضح وقوي تسندها الظروف المجتمعية، ورغبة الأعضاء الداخلية في تحقيق التغيير وتحمل المشاق والصعاب في سبيله بأسلوب تخطيطي واضح يراعي الأحداث والظروف والقدرات المتاحة داخل المجتمع، ولكنها من ناحية أخرى لا تقوم بناء على رغبات وأوامر شخصية صادرة من قيادات دون الاحتكام للواقع والإحساس بالظلم والاستغلال.

ومما لا شك فيه أن قدرة النسق الإيديولوجي على التبرير وكسب المؤيدين واستعطاف الجماعات الأخرى لهو عامل أساسي في نجاحها ونجاح الثورة التي تعتمد عليها.

وسنقوم هنا ببيان العلاقة القائمة بين الإيديولوجيات وبنى الثورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بشيء من التفصيل:

أ- الإيديولوجيا والثورات السياسية:

الثورات السياسية هي عمليات التغيير المفاجئة والجذرية التي تحدث لأنظمة الحكم والإدارة والتنظيم في المجتمعات، والتي يقوم بها الشعب تحت قيادة بعض الجماعات أو الأفراد، وقد تسهم القوات المسلحة في مساندتها وذلك لإصلاح الفساد الإداري والقضاء على السلطات الحاكمة المستبدة الظالمة والتي طالما قاسى أفراد المجتمع وجماعته من تصرفاتها التي لا تراعي المصالح العامة وحقوق الغير ولا تتسم بالعدالة.

(1) Therborn Caran , The Ideology of Power and Power of Ideology., London, Redwood Burn Ltd., Trowbridge and Esher 1980, op. cit., pp. 116-118.

ومما لا شك فيه أن قيام الثورات السياسية يتطلب تخطيطاً مسبقاً وتضافراً للجهود وتنسيقها وقيام وعي بالواقع الاجتماعي والسياسي للجماعات الثورية وخلق أيديولوجيات فرعية تختلف عن أيديولوجيات الطبقات الحاكمة لتتبنى مصالح الجماعات وخلق أيديولوجيات فرعية تختلف عن أيديولوجيات الطبقات الحاكمة لتتبنى مصالح الجماعات الثورية وعامة الشعب وتعكس الواقع غير المستقر، على أن يقوم الأيديولوجيون البارزون بنشر هذه الإيديولوجيات وتعزيزها.

ويحل «لوفنشتاين Loewenstein» أستاذ القانون الدستوري هدف الإيديولوجية السياسية حيث يقول: «ينبغي للإيديولوجيا أن تركز اهتمامها للسيطرة على السلطة السياسية وممارستها، وإذا شاعت الإيديولوجيا السياسية أن تتمتع بفاعلية ونفوذ، فعليها أن تنتمي إلى السلطة وتتعلق بها لأن الإيديولوجيات السياسية تنزع في جوهرها الأساسي نحو السيادة حتى تلك الإيديولوجيات التي تزدري استعمال العنف واللجوء إلى القوة»^(١).

والمحقق أن كل تنظيم سياسي يستند إلى إطار أيديولوجي محدد يوجهه ويرسم على ضوئه استراتيجيته العامة وكيفية تحقيق أهدافه وأسلوب الإدارة والحكم والتنظيم، وعندما تختلف الإيديولوجيات الموجهة فلا بد أن تختلف أساليب التخطيط والتنفيذ، بل وتفسير وتحليل الأحداث والقضايا وأنماط الإدارة والحكم حيث يعكس الجانب النظري للنسق الإيديولوجي الواقع الاجتماعي وأساليب التوجيه والممارسة العملية وحدودها، فتعمل التوجيهات الإدراكية للإيديولوجيات السياسية على تنظيم الجوانب الإيديولوجية النظرية والعملية، وترابطها، وإكسابها القوة^(٢).

(١) محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص ٣٥٨.

(2) Reo M. Christenson and other, Ideologies and Modern politic op. cit., p.15.

فالإيديولوجيا تسهم بصورة مباشرة في قيام الثورات والتغييرات السياسية داخل المجتمعات بتأكيدهما على جوانب محددة كالقومية السياسية لجماعات أو مجتمعات يحكمها أغراب أو طبقات دخيلة، وكذلك يعمل الوعي الاجتماعي للجماعات على معرفة حقوقهم وواجباتهم المدنية والسياسية، والحرية التي يتمتعون بها ومدى استغلال الجماعات الحاكمة لهم، بل ويعمل على خلق أيديولوجيات فرعية بصورة غير مباشرة وتكون ذات طابع عنصر ثوري كالإيديولوجيات النازية والفاشستية والصهيونية وتلجأ للثورة السياسية والقوة المسلحة للسيطرة على الحكم وتوجيه المجتمعات. والملاحظ أن عنصر القوة يُعتبر أحد العناصر الأساسية في الثورات والأيديولوجيات السياسية ويلعب دوراً بارزاً في تغيير مجريات الأمور، وقد أمتدح العديد من العلماء والمفكرين والساسة استخدام العنف والقوة في أحداث الثورة السياسية أو لكبحها لدى الجماعات الإيديولوجية المناوئة للحكم.

والمجتمعات وما تقوم فيها من حركات وتغيرات من خلال ما تقدمه من معلومات وبيانات لتوجيه السلوك السياسي للأعضاء داخل المجتمع الواحد، وتزداد أهميتها فيما تقدمه من معلومات عن الجماعات والشعوب الأخرى ونظم الحكم السائدة وكيفية الإدارة واتخاذ القرار واختيار النواب والممثلين والحكام وموقفهم من الواقع القائم وجوانب الضعف والقوة في تلك النظم والإدارات أو لدى تلك الجماعات وكيفية النفوذ إليها وزعزعتها.

ولكن القوة وحدها لا يمكن أن تسهم في نجاح الإيديولوجيا السياسية، ولهذا يصاحب تفنق النزعة السياسية والرغبة في التغيير اعتماد أيديولوجي يروج لها ويصبح الداعين لها أول الغارقين في حبها، وتكون مهمتهم انتصار تلك الدعوة فيجدون أنفسهم مجندين لخدمتها كما وجد ((ويسبياو)) نفسه رسولاً ((لجان جاك

روسو)) أو كما وجد ((النين)) نفسه رسولاً ((لكارل ماركس))^(١).

وفضلاً عما سبق فإن تحديد العمل السياسي وقيام الثورة السياسية لا يمكن أن يقوم بناء على توجيه أيديولوجي نظري أو على التجربة والخبرة دون تخطيط وتوجيه نظري تعليمي، حيث أن الثورة السياسية والعمل السياسي يتطلبان تضافر الجانب النظري الإيديولوجي بما يحتويه من قيم وتوجيهات السلوك والفكر، والجانب العملي الذي يستند للتجربة التاريخية وخبرات المجتمعات الأخرى والظروف القائمة في المجتمع محل الثورة أو الحدث السياسي وهذا هو الضمان الوحيد لنجاح الثورة أو العمل السياسي من خلال المرونة الإيديولوجية في الزمان والمكان^(٢).

والملاحظ أن الثورات السوسيو سياسية التي تتدلع في المجتمعات تكون لها نتائج إيجابية وأخرى سلبية، وتتمثل النتائج الإيجابية في التضامن الاجتماعي والالتفاف حول القيادة الثورية أو أيديولوجية المجتمع من خلال المشاعر المشتركة التي تسود وقت الأزمات، وتدفع الجماعات للتوحد والتضامن للدفاع عن مصالحهم بكل مألديهم من قوة وتسليح معنوي ومادي ضد جماعات خارج مجتمعهم أو داخله والتي تظهر بصورة عدائية ومغتصبة لمكاسب الشعب وحرياته.

أما سلبيات أو النتائج السلبية للثورات السوسيو سياسية فتتجلى في فشلها في تحقيق الغايات التي قامت من أجلها واستنزاف اقتصاد وطاقات المجتمع وترسيخ تبعيتها واستغلالها ولكن في حالة نجاح تلك الثورات فقد تظهر إلى السطح جماعات طفيلية ذات أيديولوجيات مختلفة تحاول أن تحطم تلك الجماعات أو

(١) جاستون بوتول، سوسيولوجيا السياسة، ترجمة نسيم نصر، دار عويدات، بيروت، ١٩٨٠،

ص ١٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

عزلها ونبذها لأنها تشكل خطراً على حياة المجتمع بما يدينون به من أيديولوجيات ثورية مضادة، ويمكن أن نجد مثلاً لتلك الجماعات الطفيلية الاستغلالية في أغلب المجتمعات التي قامت فيها ثورات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وبصفة خاصة لدى مجتمعات دول العالم الثالث^(١).

ويثير «بوتول جاستون» نقطة جديدة بالاهتمام في هذا المجال تتضح أهميتها في عصرنا الحديث بصورة أوضح وهي الحرية الإنسانية داخل المجتمعات وعلاقتها بالتغير الاجتماعي. فيذهب إلى أن تعريف الشيء بنقيضه يعتبر أحد وسائل تحديده في بعض الأحيان، والحرية كثيراً ما يتم تعريفها من خلال الحرمان منها، حيث أن فقدان الحرية تتضح قيمتها مثل كثير من الأشياء عند الحاجة إليها. وإذا كانت السياسية والاجتماعية تعني بين ماتعنيه حقوق الإنسان المدنية والسياسية وحقه في العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص، فإن الحرية المطلقة في تحقيق كل الرغبات شيء يصعب تحقيقه لتضارب المصالح، فالحرية في ممارسة السلوك والفكر مع مراعاة حقوق وحرريات الآخرين في المجتمع وهذا يضع انسان القرن العشرين وأن الحضارة الحديثة والمدنية في مواجهة التزامات كثيرة، ويفرض عليه الحرمان من أشياء كثيرة كانت مباحة لنظيره إنسان القرون الماضية أو الإنسان خارج المدينة. فظروف المجتمعات الحديثة وتعقدها وتغيرها المستمر وتداخل الثقافات والمصالح تفرض عليها ثقافات جديدة وقيود كبيرة تحد من حرية الإنسان فيها، والسبيل إلى تحريره من تلك القيود، يكون بتعليمه وتنقيفه بحقوقه وواجباته السياسية والمدنية، وإتاحة الفصة أمامه ليعبر عن رأيه، وينشر فكره، ويدافع عنه، وأن يُتاح له المجال لممارسة قدر من الحرية في العمل الفكري والاجتماعي والاقتصادي والترفيهي وحرية العقيدة

(1) Therborn coran., The Ideology of power and the power of Ideology, op. cit., p.120.

والانتماء بنفس القدر الذي يتاح لغيره، وهذا يتطلب تنظيم أكبر للعملية ووعي بها^(١).

هذا، ولابد لنا أن نعرض لعلاقة العلم بالأيديولوجيات السياسية. فالتحالف الذي ينشأ بين العلم والأيديولوجيا السياسية يمثل كارثة تصيب بناء العلم نظرية ومنهجاً وتطبيقاً، حيث يتم تحديد مجالات واتجاهات البحث واهتماماته من قبل مصادر أيديولوجية سياسية وبالتالي فإن الأزمات التي يعيشها الفكر السياسي تنعكس في البحث العلمي. فالنقاش أو الحوار الأيديولوجي السياسي يختلف عن النقاش والبحث العلمي الأكاديمي، حيث لا يسعى الأول لأن يكون على حق فقط، بل يتمادى ويفرض الرأي، ويعمل على تحطيم قاعدة الوجود الفكري والاجتماعي لدى الخصوم.

في حين أن الثاني يلتزم بإنسانية أو علمية وواقعية الأمر والحدث، ويحاول أن يحل، ويفسر القضايا بأسلوب فيه قدر أكبر من الاتزان والعدالة والمنطق^(٢). لذا تعمل الأيديولوجيات السياسية - كما سبق وأوضحنا - على تجنيد الباحثين والعلماء والمفكرين وتوجيه الفكر الثقافي والاجتماعي والعلمي بما يخدم مصالح الأيديولوجيا السياسية من خلال الإشراف والرقابة على الكتب والمناهج والمقررات ووسائل النشر والثقافة والاعلام والترفيه وتوجيهها، مما يزيد من المسؤوليات الملقاة على عاتق العلماء والباحثين في كافة الميادين في سبيل تحقيق علمية بحوثهم ودراساتهم بما يحقق لها التقدم النظري والمنهجي ويعمل في نفس الوقت على تحليل الواقع الاجتماعي والبيولوجي والفيزيقي بما يحقق سعادة أكبر للإنسان داخل المجتمعات المختلفة وخارجها.

(١) جاستون بوكول، سوسيولوجيا السياسة، ترجمة نسيم نصر، مرجع سابق، ص ١٧٧.

(٢) كارل مانهايم، الأيديولوجيا والبيوتوبيا، ترجمة، محمد رجا الدريني، مرجع سابق، ص ١١٣.

ب- الأيديولوجيا والثورات الاجتماعية:

الثورات الاجتماعية تغييرات جذرية تحدث في البناء الاجتماعي وما يرتبط به من وظائف وعلاقات، نتيجة لافتقاد بعض الجماعات أو أكثريتها لحريتها وحققها في هذا، وإن قيام الثورات الاجتماعية ونجاحها مرهون بتوافر بعض العوامل والظروف داخل المجتمعات منها:

١- شعور قوى الظلم والجور وفقدان الحرية، أو الاستعباد والاستغلال من قبل جماعات أخرى داخلية أو خارجية.

٢- وجود صفوة وقيادة فكرية ثورية واعية تتمثل في القادة الأيديولوجيين الذين يرسمون ويحددون مبادئ الثورة ويخططون لقيامها ويوجهون مساراتها.

٣- الاستعداد لتقديم تضحيات وتحمل الصعاب لفترات قد تطور أو تقصر مع استمرار وجود الدافع والوازع القوي للمضي بالثورة قدماً، وتجديد دمها بإعطائها مزيداً من القوة من وقت لآخر.

٤- مشاركة شعبية من غالبية أعضاء المجتمع، أو الأمة في تنفيذ عملية القيام بالثورة وإحساسهم بأنها تعبر عن آمالهم ورغباتهم.

٥- تغيير ثورة ومفاجئ في بناءات المجتمع ونظمه وعلاقاته المختلفة وإحلال مبادئ ونظم وقواعد جديدة تتناسب ومكاسب الثورة وتطلعاتها ومتابعة تنفيذها بدقة.

٦- حماية الثورة من الانحراف عن مبادئها واستغلالها لتحقيق مكاسب شخصية من قبل من نطلق عليهم طحالب المجتمع وكشف آلائهم وتقدمهم للمحاكمة ومجازاتهم بما يستحقون.

٧- الاستفادة من التجارب التاريخية الماضية للمجتمع والجماعات الثورية

الأخرى والاعتماد على التخطيط الدقيق للعمل لحماية الثورة من النكوص والتراجع أو التهور وعدم تقدير الأمور.

هذا، ولا بد أن تقوم الصفوة الايديولوجية بتطوير المبادئ والقيم والأهداف الايديولوجية من فترة لأخرى، لتتاسب تطور الثورة، ومن ثم القيام بنشرها بين أعضاء المجتمع وجماعاته. والثابت أن تاريخ الإنسانية قد شهد العديد من الثورات الاجتماعية التي غيرت وجه ومعالم المجتمعات التي وقعت فيها، بل إن بعض الثورات تعدت آثارها حدود مجتمعاتها السياسية ونذكر على سبيل المثال لا الحصر بعضاً من هذه الثورات والتي ارتبط فيها الجانب الإيديولوجي بالجانب التطبيقي ارتباطاً وثيقاً لا يمكن فصله.

فالدعوة الإسلامية جاءت بثورة على الكفر والشرك والتمييز العنصري والعبودية واللامساواة الاجتماعية التي كانت تسود بين الجماعات والأفراد لاختلاف ألوانهم وأجناسهم وعقائدهم. وقد شهد العالم أجمع ما أسفرت عنه تلك الثورة العقائدية الاجتماعية من تغيير جذري في البناء الاجتماعي لمجتمع الصحراء والمجتمعات المحيطة به والحضارات العريقة.

أما أوربا الغارقة في دياجير الظلام والعبودية والاستغلال والجهالة فقد شهدت ومضات من النور والأمل على أيدي العديد من المصلحين الدينيين الذين قاموا بثوراتهم ضد الكنيسة وبابواتها وقساوستها وضد الملوك والأمراء الإقطاعيين، وقادوا شعوبهم فأصبحت دعواتهم مذاهب راسخة لها أتباع وقوة غيرت معالم المجتمع الأوربي وفتحت طريق النور والأمل والحرية ومهدت لعصر التنوير الذي شهد قيام ثورات عديدة وأيديولوجيات تدعمها، حتى تم تغيير الأبنية الاجتماعية الإقطاعية وما كان يسود من نظم وعلاقات وقيم ومبادئ وثقافات.

هذا وقد كان لقيام الثورات الصناعية وما شهدته المجتمعات الأوربية من

تغيرات ثقافية واجتماعية وفكرية واقتصادية وسياسية دور بارز في قيام ايديولوجيات جديدة وأنماط مستحدثة من الابنية والوظائف والعلاقات والنظم الاجتماعية.

وشهدت العديد من المجتمعات الغربية ثورات اجتماعية كالثورة البيضاء في انكلترا، وثورات الزوج والتفرقة العنصرية بين الولايات الشمالية والجنوبية للولايات المتحدة الأمريكية بعد ثورة الاستغلال ن وكذلك الثورة الفرنسية الشهيرة التي هزت العالم كله وما زالت مبادئها تدرس في الجامعات وتعتبر ميثاقاً للهيئات الدولية لحقوق الإنسان.

أما على مستوى المجتمع الفرنسي فقد أسهمت تلك الثورة في تغيير البناء الاجتماعي ووظائفه وعلاقاته وأدت الى قيام العديد من الايديولوجيات الفكرية التي وجهت جماعات ومجتمعات أخرى نحو الثورة طلباً للحرية والعدالة والمساواة بين طبقات المجتمعات وجماعاتها المختلفة.

وقد شهد القرن العشرين قيام الثورة الروسية البلشفية التي استمر الاعداد لها فترة طويلة، وتعاون البلاشفة وطبقات الشعب الروسي مع قادة الحزب الشيوعي الذين اتخذوا من مبادئ وقيم الفلاحين والعمال واهتماماتهم وحقوقهم منطلقاً أيديولوجياً وسعوا لبث هذا الفكر داخل المجتمع الروسي. وسقطت القيصرية الروسية في اكتوبر ١٩١٧ وتحطمت قلاع القيصر ونظمه الجائرة، وتنفس الشعب الصعداء، ولكن الشعب الروسي قاسى الأمرين آنذاك، أولهما:- آثار الثورة والحرب والانحيار الاقتصادي وانحراف النظم الداخلية، وثانيهما:- القطيعة الدولية ضد نظامهم بعد نجاح الثورة. ورغم ذلك تم بناء المجتمع الروسي على أسس جديدة يجد فيها الإنسان الروسي - مهما كان عمله ومهنته - ذاته وقوت يومه وبنال حقه، واستمر البناء لتصبح روسيا بعد ثلاثين عاماً من قيام الثورة إحدى الدول العظمى، بل ولتصبح بعد الحرب العالمية الثانية أحد

قطبي العالم من حيث السلطة والقدرة الإنتاجية والقوة العسكرية والفكرية يصدرها الى شتى بقاع العالم وينشر تجربته الثورية في المجتمعات التي مازالت تعاني من الاستغلال ويحول أن يقلب النظم الرأسمالية التي تسيطر فيها الاحتكارات الرأسمالية على مقدرات الشعوب.

وكانت الثورة الروسية رائدة وملهمة للعديد من الثورات في دول العالم الثالث كما ساهمت في قيام الثورات الاجتماعية في مجتمعات كثيرة، مثل كوبا ومصر وفيتنام وغيرها، وعملت على تغيير نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإعادة توزيع الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة في التعليم والرعاية الاجتماعية والصحية والحقوق والواجبات.

لقد قامت تجربة الثورة المصرية محاولاتها مع بداية القرن العشرين وتكللت بالنجاح مع قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فأصبح الشعب حراً في اتخاذ القرار الذي يناسبه التزاماً بوطنيته، ومارس حقوقه المدنية والعسكرية وسيادته على أرضه، وكان من نتائج الثورة التوسع في الرعاية الاجتماعية والتعليمية والصحية وإلغاء النظام الطبقي القديم والامتيازات الأجنبية التي كانت في صالح الأجانب المستعمرين دون الشعب وقد قدم الشعب تضحيات في سبيل تحقيق ثورته ثم الدفاع عن مكاسبها عام ١٩٥٦ الى أن انحرف بمسارها الرئيس حسني مبارك الذي سيطر على كرسي الحكم من خلال المؤسسة العسكرية مستغلاً اغتيال الرئيس انور السادات من قبل مجموعة من الإخوان المسلمين ليعلن قانون الطوارئ الذي ظل ساري المفعول حتى قيام ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ والتي سنأتي على ذكرها في صفحات قادمة.

وفي ثمانينات القرن العشرين فرضت الثورة الإيرانية نفسها على الساحة كثورة اجتماعية عقائدية لإسقاط النظام الإمبراطوري الذي مارس كل أساليب الاستغلال والاحتكار والابتزاز لخيرات الوطن لحسابه الخاص في مقابل بعض

الإصلاحات التي رأى أنها ستعود عليه بالفائدة على المدى الطويل. وفي الوقت الذي زادت فيه سيطرة الأسرة الحاكمة على الشعب الإيراني وسلبه حقوقه، ثم إشراك الإمبريالية الأمريكية في إدارة شؤون البلاد لإحكام السيطرة ولممارسة القمع ضد الحركات الوطنية الشريفة وكل الانتفاضات التي تسعى إلى تحقيق العدالة والحرية للشعب مثل حركة محمد مصدق عام ١٩٥٢.

قامت الثورة الإيرانية بناء على تخطيط أيديولوجي عقائدي وقادها الملاي «وهم القادة المتدينون» والطبقة الدينية الشيعية، وكانت تنشر مبادئ الثورة، وتحث الشعب على النضال من أجل تحقيق مكاسبه وحرية وإرادته، وقد كانت الدعوة سرية ضد حكم الشاه واستمرت داخل إيران وخارجها لما يزيد على الربع قرن من الزمان، وكثفت جهودها، عندما حانت ساعة الصفر، وزاد الوعي الداخلي، والسخط على النظام القائم حتى تم قيام الثورة وإسقاط الحكم الإمبراطوري، وتغيير البناء الاجتماعي والنظم والعلاقات القائمة^(١).

وتلك مجرد أمثلة بارزة في تاريخ المجتمعات وهناك الكثير منها، والتي لا يمكن حصرها وليس هذا هو مجال حصرها وتعدادها.

والمؤكد أن الثورات الاجتماعية تقوم نتيجة لتناقض البناءات الداخلية وتضارب مصالح الطبقات الحاكمة المسيطرة والطبقات المحكومة والمعدمة، أو قل بين طبقتين البروليتاريا والبرجوازية من أجل الحصول على مزيد من الحرية والاشباع والعدالة الاجتماعية.

((وتمثل الطبقات العاملة موضوعاً للأيديولوجيا بما يقع عليها من ظلم وما تعانيه من استغلال، فهي نموذج للضرورة الحرجة في مواجهة الملاك وأصحاب

(١) إبراهيم نسوقي شتاء، الثورة الإيرانية جنود وأيديولوجيا، دار الكتب، بيروت، ١٩٧٩،

السلطة، وبالتالي فإن القيادة الثورية البروليتارية تعتبر جزءاً أساسياً وعنصراً بارزاً ودليلاً حياً على يقظة الضمير الجمعي. وعلى الجزء الأكبر من العمال والفقراء والمحرومين والمظلومين أن يقتدوا بأحد القادة الثوريين)) من خلال ذلك الى توضيح أهمية الاتجاه الفردي للقيادة داخل المجتمع.

ومما لا شك فيه أن الاغتراب الاجتماعي وحالات فقدان المعايير وعدم الثقة في القيادة والإحساس بالظلم والتمادي فيه، وزيادة الوعي الاجتماعي يدفع الجماعات يدفع الجماعات للبحث عن نظام بديل وتغيير الواقع بأساليب مختلفة قد تكون الثورات الاجتماعية إحداها.

ج- الأيديولوجيا والثورات الاقتصادية:

الثورات الاقتصادية عمليات تغيير جذرية في البناء الاقتصادي للجماعة أو المجتمعات بإعادة توزيع الثروات والملكيات بصورة جديدة بما تتضمنه من تغيير للعلاقات والنظم المرتبطة بهذا البناء.

والمحقق أن الثورة الاقتصادية لابد أن تقترن بنسق أيديولوجي يروج لها ويوضح أهميتها للجماعات داخل المجتمع ويعلم على تبرير القيام بهذا التغيير وما يتضمنه من مكاسب وفوائد تعمل على الارتفاع بالمستوى الاقتصادي للأفراد والجماعات حتى يكونو هم أنفسهم منفذي هذه الثورة وجيشها الاساس.

ويمثل العامل الاقتصادي المادي عنصراً أساسياً يدفع الجماعات للعمل والانتاج لأشباع حاجاتهم البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والسياسية ايضاً، لذا يكتسب العمل طابعاً معيناً في كل مرحلة زمنية أو كل ظرف اجتماعي مختلف ويسعى طبقاً لذلك لتحقيق أهداف متباينة حسب ثقافة الأفراد والجماعات ووضعهم الاجتماعي والسياسي.

والملاحظ أن غالبية الحروب التي تنشب والثورات التي تندفع يمثل العامل الاقتصادي أحد دوافعها الرئيسية، كما نجد في الحروب والغارات من أجل تحقيق

ثروات ومكاسب مادية بالإضافة لتعزيز قوة الجماعات، ورفع مكانتها الاجتماعية والسياسية، وكذلك فإن الصراع بين الطبقات البرولتارية والطبقات المالكة القادرة والمسيطرة على وسائل وأدوات الإنتاج وما قامت من ثورات وأيديولوجيات، تناصر وتخدم الجماعات الفقيرة وتحاول أن تدعم موقفها وتحقق مطالبها لتحسين مستوى المعيشة، ورفع الأجور وتغيير العلاقات التي تنظم العلاقات بين العمال والفلاحين وأصحاب المصانع والمنشآت والأرض ومالكها، وما قامت من أيديولوجيات ومحاولات لتعزيز الوضع القائم وخدمة المصالح البرجوازية بتسخير العلم وتجنيذ العلماء لإخفاء ثوب الشرعية والعلمية والمنطقية على نظمهم القائمة.

والمؤكد أن النظام الاقتصادي السائد في المجتمعات قد أعتراه تغيير شامل وتطور عبر مراحل الزمن بتسخير القوى الطبيعية وتطور التكنولوجيا والعلم وتحكم الإنسان في الظروف المحيطة به أو تطويعها بما يحقق له فائضاً في الإنتاج، وزيادتها كما وكيفاً.

وقد كانت الثروات والخيرات مصدراً للقلق لما تتعرض له المجتمعات والجماعات الضعيفة من الغزو والنهب والاستعمار ومحاولة استغلالها بشتى الطرق والوسائل في كافة الأزمنة والأوقات إن لم تمتلك هذه المجتمعات القوة العسكرية والقدرة على ردع المعتدين، وردهم من حيث أتوا وهو أمر شهدته المجتمعات الإنسانية وما زالت تتمثل في مجتمعات اليوم وبين الجماعات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد أيضاً.

فالعامل الاقتصادي يسهم بالاشتراك مع العوامل الاجتماعية الأخرى في بناء النسق الأيديولوجي للجماعات أو المجتمعات، ويقوم النسق الأيديولوجي بدوره في التأثير في البناء أو النظام الاقتصادي واتخاذ موقف منه بتعزيزه، وتأكيده، وتبريره، أو بتوجيه الفكر والسلوك لتغييره واستبداله بنظام آخر،

وعلاقات أخرى.

هذا وقد شغلت قضية ((أن الاقتصاد كان من أجل الإنسان ولم يكن الإنسان من أجل الاقتصاد)) فكر الساسة، ورجال الاقتصاد واتخذوا آراء متباينة حول كيفية معالجة المشاكل الاقتصادية داخل المجتمعات، ورأى البعض أن دعوة المستهلك الحي، والجماعات العامة غير القادرة، الى التضحية بالكثير في سبيل مخططات طويلة المدى هي خديعة وإسراف في الظلم، حيث يجهل الإنسان ما سيكون عليه غدّه، ومدى نجاح هذه الخطط في رفع المعاناة عن الجيل القادم، وما هي حدود رغبات وأمانى هذا الجيل.

إن زيادة الحاجة والمطالب الاقتصادية المادية وعدم تلبيةها وظهور الفقر وتدني مستوى الأجور والمعيشة وعدم تكافؤ الفرص في العمل أو خوض تجارب جديدة لتغيير الواقع الاجتماعي الاقتصادي من الأمور المؤسفة، والتي تدعو لليأس من الحياة وخلق أيديولوجيات فرعية تؤكد على السعي الى تغيير هذا الواقع بما فيه من نظم وعلاقات وضغوط، وكلما زادت معاناة الأفراد والجماعات وزاد حرمانهم كلما زادت الرغبة في أحداث هذا التغيير حتى يصل الى الثورة، ولكن هذه الثورة الاقتصادية لابد أن تراعي من خلال أيديولوجية واضحة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والإمكانات والطاقات المتوافرة ومجالات التغيير وساعة التنفيذ باعتماد تخطيط، وتنظيم للعملية لضمان نجاح الثورة وتغيير الواقع نحو الأفضل ومواجهة التيارات الاقتصادية والسياسية الايديولوجية المناوئة لها^(١).

وقد رأى ماركس (K. Marks) أن تطور المجتمع ووصوله الى النمط الشيوعي هو السبيل الوحيد لخلاصه من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية

(١) جاستون بوتول، سوسيولوجيا السياسة، مرجع سابق، ص ١٦٦-١٦٨.

والسياسية وأن ذلك لا يتم إلا بالثورة تلو الثورة ومرور المجتمع في مراحل تطور متسلسلة دون تخطٍ لإحداها، حيث يمهّد كل بناء اجتماعي اقتصادي إلى قيام البناء الاجتماعي الاقتصادي الذي يليه من خلال تناقض علاقاته وبنائه الداخلية، بعد أن ينمو، ويتطور، وينضج حتى أن ((لينين)) يؤكد على ضرورة الحاجة لخلق تلك المراحل الانتقالية وتشجيعها حتى تنمو إلى أقصى مداها إن لم تكن موجودة بالفعل(*).

ولكن النظام الاشتراكي لا يخلو من المثالب وجوانب النقص مثله مثل النظام الرأسمالي. ولا يرى الباحث فيه أنسب نظام يمكن الأخذ به لتحقيق الاستقرار، فالنوازع البشرية والمطامع والرغبة في التملك والسيطرة غرائز موجودة في الإنسان ولا يمكن القضاء عليها بتحقيق نظام معين أو تطبيق سياسة محددة، وبالتالي فإنه لا يمكن تحقيق مجتمع خالٍ من الصراعات حول مصادر الثروة والقوة والسلطة والمكانة.

وحتى النظام الاشتراكي نفسه لم يتحقق فيه هذا الجانب من الاستقرار بعد أن مر على قيام الثورة الاشتراكية الروسية قرن من الزمان، وأن تتحقق أحلام ماركس في مجتمع شيوعي تكون فيه الملكية مشاعة، وتتفنى فيه عوامل ومصادر الصراع والنزاع، وتنتهي المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بما ينفي حاجة المجتمع إلى السلطة، أو نظام دولة يحقق العدالة والمساواة للأفراد

(*) ويقول لينين إن فكرة السعي وراء خلاص الطبقة العاملة عن طريق غير طريق تطور الرأسمالية المطردة فكرة رجعية، ففي بلدان مثل روسيا لا تعاني الطبقة العاملة من الرأسمالية بقدر ما تعاني من النقص في تطور الرأسمالية إذا ضمن مصلحة الطبقة العاملة أن تتطور الرأسمالية في منتهى الاتساع والحرية تنقضي على بقايا المجتمع الاقطاعي الماضي التي تعيق هذا التطور الواسع الحر السريع، حيث ستقدم الثورة البرجوازية للطبقات البروليتارية أكبر فائدة. بخلقها مجالاً أكبر للنضال في سبيل الاشتراكية. فلاديمير لينين، مختارات لينين، دار التقدم للنشر، موسكو، ص ١١٢؛ بدون تاريخ.

والجماعات الذين ينبع الالتزام من داخلهم.

ونستطيع أن نؤكد أن قيام الايديولوجيات الماركسية منها، والرأسمالية والبرجوازية بما تتضمنه من توجيهات ثورية يسارية ونقدية أو توجيهات وضعية إصلاحية ورجعية، تؤكد على نظم قائمة في المجتمعات تلك بما فيها من أنساق اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وتسعى لتعزيز بقائها داخل مجتمعاتها، ولكن تسعى لتغيير النظم والابنية القائمة في المجتمعات الأخرى بما يجعلها تسير في فلك إحدى هاتين الايديولوجيتين الرئيسيتين وبما يضمن استغلالها وتوجيهها وجهة محددة. وقد اختلفت نظرة هاتين الايديولوجيتين للانسان الفرد والمجتمع وما بينهما من علاقات، وأسبقيه حقوقهما، مما أدى بدوره إلى أختلاف النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتوجيه الايديولوجي للجماعات والمجتمعات واتخاذ مواقف من الأحداث والقضايا الاجتماعية وما لذلك من أثر في حياتهم داخل مجتمعاتهم وخارجها.

هذا، وتسعى كل أيديولوجية الى دفع الجماعات في مجتمعاتها للالتزام بتوجيهاتها الايديولوجية، أما أعضاء المجتمعات الأخرى الذين يعيشون نظاماً مغايرة فإنها تشجعهم على القيام بالثورة والتغيير الجذري لأبنية المجتمع ونظمه وعلاقاته بما يكفل للايديولوجية الموجهة السيطرة عليها بدعوى خدمة مصالح الجماعات الاجتماعية داخل تلك المجتمعات، لذا فإن على الجماعات الاجتماعية أن تنظر الى هذه الدعاوى الايديولوجية الغربية بشيء من الحرص والدقة حتى لا تقوم بثورة أو انقلاب، أو تغيير ليس في صالحها الحاضر، ولا يخدم تطلعاتها المستقبلية في تحقيق مستوى معيشي أفضل، وحرية واستقلالية أكبر لمختلف الجماعات داخل المجتمع.

د- أيديولوجيا ثورات الربيع العربي:

قد يرى البعض إن ثورات الربيع العربي قامت بدون أيديولوجيا، وأن هذا الزمن هو زمن نهاية الأيديولوجيا ونهاية الأفكار وبداية الأعمال، وأن ما حدث من ثورات عربية كان هبةً عامة على مظلالم، وليس وراء ذلك أفكار أو أيديولوجيا.

قد تكون الأيديولوجيا اختفت أو تراجعت حيث يجب أن تفعل ذلك، وحيث تنتصر المصلحة العليا للأمة على مصالح الفئات والأحزاب، فالأمة كانت في حال حرب مع مختل خارجي، وفي هذه الحالة يجب أن تغيب السياسة الداخلية والأفكار الجزئية، وتعلو فكرة واحدة وحجة متماسكة شاملة تساعد الجميع على الصمود والوحدة لحسم المعركة مع المحتل الداخلي.

أرتفعت الأمة في لحظة المحنة والثورة عقبة المذاهبات، ولكنها ستعود يوم يبدأ التمييز بين المنتصرين وتقسيم الغنائم فلم تكن لحظة الثورة وقتاً لوصفه تفصيلية تقدمها إحدى المدارس لتعرف الشعب كيف يعيش ولا كيف يتدبر أموره، فأرتفعت الأمة في لحظة المحنة لتتجاوز عقبة المذاهبات ومارست الحق في أقصاء العقائد والرايات الجزئية في الملاحم الكبرى، ولكنها ستعود يوم يبدأ التمييز بين المنتصرين وتقسيم الغنائم فبعد نهاية المعركة سيأول كل فريق السى أيديولوجيته وهذا تحد جديد. إن علينا حين نرى الثمرة ألا ننسى الشجرة، ولا أن نحملها للمائدة.

الأيديولوجيا حاجة بشرية لكل عمل، فكل عمل يحتاج لفلسفة تقنع الفرد الممارس له، ثم بقدر نفوذه وعلاقاته يحاول أن يشرحه لغيره، حتى يجعله عقيدة عامة إنها ثورات أحسنت هضم قصة الأيديولوجيا، وأحسنت وعي الأفكار والتصرف بها، فقيمة الفكرة العظمى هي في تنفيذها في الحياة اليومية وفي السلوك الشخصي.

ليس هذا النقاش رغبة لتعقيد الأمور، ونبالغ في وجود أفكار عميقة ومؤثرة لم تكن موجودة، فنحن مع الشعوب التي تهب ضد المظالم دائماً، ولا تحتاج لبناء فكري متعب وطويل، غير أنه بعد قراءة نصوص محترمة أصر كتابها على غياب الأيديولوجيا عن الثورات العربية أجد حالي أقول: لا، ليس صحيحاً، فهذه الثورات حصاد مهاد فكري وبناء حقوقي طويل، ونتاج عمل مؤسسات وأحزاب وحركات وصحفيين وعدد هائل من المثقفين ومن المحتجين وعامة الناس الذين يذوقون مرارة الاستبداد، الى أن أصبح المجتمع جاهزاً للعمل، وكانت العدالة والحرية والديمقراطية ثقافة ترسخت كحل شمولي للمأساة في الأذهان كادت أن تكون حلاً مشهوداً، وأكبر من إمكان تجاوزها للتفسير بغيرها، فغلب الخطاب الشمولي على أجزائه.

كان النظام القديم يحاول أن يجعل من نزواته وتبعيته أيديولوجية في وجه أيديولوجيات حقيقية أو متخيلة (دينية وقومية ووطنية) وشعارات المستبدين قالت: لا قومجية، ولا إسلاموية، والكلمات منحوتة أو مستوردة للتشويه المحلي وتبرير الإلحاق، والقبول بسيادة مبادئ لمصالح الآخرين، أو تصوير المنافع الذاتية للمستبدين بأنها مصالح وطنية وهم حمايتها. فكان المستبد التابع يحرص أن يقدم نفسه على أنه الخير في حرب مع عقائد الشر، وكان من نجاح الثورات التي يحسب لها في الذكاء حسن التعامل مع سلاح الخصم بالتخلص من السلاح المدعى أنه لها وتحمله، فقالت للطغاة: ها نحن نخرج ضدك، ليس فقط مجردين من السلاح المادي الذي نتمنى أن نحمله، بل حتى بدون السلاح الأيديولوجي الذي تعرفه وتخيف الناس منه، إلا حقوق إنسانية مشتركة يسلم بها كل العالم، ولا تجعلهم في خلاف مع خصم في الخارج ولا في الداخل إلا الاحتلال الداخلي من خلال إدانته بفساده المشهور، وتجريد النفس من كل علائق قد تضره في مواجهة خصمه.

أن من تعرف على أي ثورة قديماً أو حديثاً في تاريخنا أو تاريخ غيرنا يجد أن هناك مصائب حكومات تضع أفكاراً مضادة للخروج من مصائبها، ثم تلح على التأثير، وتتنصر في نفوس المؤمنين بها قبل أن تخرج للعمل منذ الثورة العباسية، فضلاً عما سبقها ولحقها من الثورة الروسية إلى الثورة الإيرانية فإنها كلها شربت من ينبوع أفكار تنتقد وتصف الحل، أو تخلي وتحلي بحسب مصطلح المربين، وما كان فولتير يحتفل في نهاية حياته بمستقبل الثورة والتغيير في فرنسا إلا أنه كان يرى التغيير قادماً لاشك فيه، ويرى الأفكار تلتهم أمة راكدة وتخرجها للحياة، ثم تصبح الثقافة أو الأيديولوجيا زاداً للاحتجاج المنظم وشبهه المنظم، نعم، إن المستقبل يولد على غير ما تصوره من يعمل له، ولكنه يحقق لهم بعض أمنياتهم إن لم يكن كلها.

الأيديولوجيا حاجة بشرية لكل عمل، فكل عمل يحتاج لفلسفة تقنع الفرد الممارس له، ثم بمقدار نفوذه وعلاقاته يحاول أن يشرحه لغيره، حتى يجعله عقيدة عامة.

والحقيقة أن الأيديولوجيا حاجة بشرية لكل عمل، فكل عمل يحتاج لفلسفة تقنع الفرد الممارس له، ثم بمقدار نفوذه وعلاقاته يحاول أن يشرحه لغيره، حتى يجعله عقيدة عامة، وكلما استسلم عدد أكبر من الناس لهذه العقيدة بسط الفرد هيمنته، فيتجاوز إرادته أو رضاه عن صحتها وفائدتها، فيستعبده انصاره حتى عندما يخطئ، وهذا ما جعل ويجعل كثيراً من صناعات الأيديولوجيات يتبرؤون ويخافون من اتباع الناس لهم، إما بدافع التواضع والسمو للحق الأعلى منهم، أو للقدر الذي ظهر أنه يخالفهم، أو بدافع الخيرية المغروسة في نفوس بعض صناعات الأفكار، أو لأنهم يرون أن الناس سيعرفون ضعفهم في تسخير الناس لفكرة كانت يوماً حقاً وتبني حطوها، ولم يملك صاحبها الشجاعة للتمرد على قوله ومذهب به ذات يوم، وهذا أشبه بموقف التجرد للحق. ونماذج هذه النزاهة الفكرية عديدة

جداً في ثقافتنا وعند غيرنا، ولعل من أمثلتها أولئك الذين منعوا الكتابة عنهم، ومنعوا تقليدهم، وايدوا نقض أقوالهم بأنفسهم أو من قبل غيرهم. إن شروط نظريات الثورات - أن صحت - توضع على الرف مؤقتاً، فال أيديولوجيا محددة ولا يوجد زعيم ملهم، ولا تنظيم قاد الثورات العربية، فإن كانت الثورة الفرنسية سبقها عصر مكافحة شديدة للمسيحية واللاعقلانية والاستبداد، وفي روسيا أيديولوجية نظرية شيوعية، وفي إيران تنظيمات ومواجهة للاستعمار ووكيله، وكانت مثقلة بانتقام ديني ممن حارب الدين باسم الحداثة - فإن الثورة العربية لم تكن تماماً هذا ولا ذاك، بل كانت ثمرة للحاجات المغيبة، وثمره لخير ما في الأيديولوجيا، ولكنها لم تزد الأيديولوجيا، فشعار الإسلام والحل خفت في ميادين الاحتجاج، وثورة الخبز توارت، وتحرير فلسطين لم يتاجر به أحد، وتعالى خطاب الحرية والكرامة والديمقراطية، ربما لأن هذا الخطاب الشمولي يخدم الخصوصيات الأيديولوجية الفرعية.

الذين خرجوا من شتى الأطياف كان لكل منهم قضيتهم، ولكل أيديولوجيته الخاصة، غي أنه كانت لهم قضية واحدة وتقديم الأولويات والأولوية في المجتمع العربي مواجهة للسم الذي يفري في القلوب والعقول والاقتصاد والسياسة والكرامة وهو الاستبداد، ولهذا كان على درجة من الوضوح والقبح بحيث لا يقدم أحد على شره شراً، فكان مجمع الخبائث وسر التعثر، وعين الأفراد والأفكار عليه لاتخطئه، وكان التركيز عليه أساس النجاح.

ثقافة المجتمع نشعت بكل الخطابات الإسلامية والقومية واليسارية، وثمرتها خطاب التحرر والديمقراطية، فقامت تنادي بحصاد ذلك، وحاجتها الإنسانية مصنوعة في قالب لا يدين لفكرة ولا مدرسة محددة، إلا فكرة خلاص الإنسان المقموع الغائب الذي لم يسمح له أن يشارك من قبل في شيء.

ولذا، فلم تغب الأيديولوجيات عن الثورة العربية، لابل نضجت

الأيديولوجيات فوصلت لغايتها من المرحلة الأولى وعقلت فأزاحت أطرافها الحادة، واجتمعت على الاهتمامات الكبرى، فالعمل السياسي يقتضي التعاون للإنجاز الذي لا يتم إلا بتجاوز القطيعيات الحادة، ولهذا كان من أول واجبات الفئة الإصلاحية والثورية مواجهة التطرف الأيديولوجي، لأنه طعام الاستبداد اليومي.

وحتى تستمر الثورات لتنتج فلا بد لها أن تخفف من تطرفها ومتطرفيها مستقبلاً؛ لتستطيع تحقيق غاية الأفكار المعتدلة الصالحة للحياة ولسعادة الإنسان، وبما أن من أهم غايات السياسة فض المنازعات وجلب المصالح والسعادة للإنسان، فإن ما بعد الثورات يحتاج لتجنب التطرف الأيديولوجي؛ لأنه قد يفتك بمكاسب الثورة.

وفي لحظة القطاف على المجتمع المتمتع بالثمرة أن لا ينسى أنها من شجرة الاحتجاجات المتكررة، وأفكار التحرر والنقد لما كان سائداً، وامتداد للنجاحات المجربة في العالم. إنها ثورات أحسنت هضم قصة الأيديولوجيا، وأحسنت وعي الأفكار والتصرف بها، فقيمة الفكرة العظمى هي في تنفيذها في الحياة اليومية وفي السلوك الشخصي، وإلا فما هي إلا متعة ذهنية تعبر ببعض العقول.

أن مبادرات المثقفين في صنع وترويج الأفكار السياسية العملية النافعة، هي التي تجعل الناس يقدرون قيمة الأفكار في تنوير العقول وتوضيح المسارات المستقبلية للأمة، فإذا خفقت صراحة الأفكار حيناً، وقللت من وضوح تحيزها وانتمائها، فلمصلحتها ولمصلحة المجتمع، أما حين يستعرض المثقفون والحزبيون شعارات تميزهم عن غيرهم لتبحث عن أقطاب شخصي أو حزبي، فتلك انتهازية سياسية على حساب مصلحة الأمة.

وأخيراً ومن خلال استقراء اللحظة التاريخية الراهنة، وبمنظرة إلى مستقبل التيارات والأحزاب التي وصلت إلى سدة الحكم على بعض رقعة الشطرنج

العربية، فإننا نؤكد على أن ضمان بقاء تلك التيارات الدينية في العالم العربي سيعتمد خلال المرحلة المستقبلية القادمة على استمرار ثقة الغالبية الجماهيرية فيها وفي أفكارها وتوجهاتها وسياساتها المستقبلية على أرض الواقع، وخصوصاً تلك التي تلامس الحياة اليومية للناس، وكذلك مرهون بمدى قدرتها الايديولوجية على مواكبة التغيرات الجيوسياسية والجيواستراتيجية الدولية المتسارعة من حولها.

وبمعنى آخر - فإن بقاءها واستمرارها مرهون بالتجربة والتطبيق وبمدى في قدرتها على توليد القوة والطاقة السياسية الجماهيرية المحركة لمسوغات ضمان البقاء والاستمرار والمحافظة على السلطة والقيادة السياسية والاجتماعية والإنسانية في ظل المتغيرات الدولية والاقليمية خلال المرحلة القادمة، هذا بالإضافة الى أهمية التزامها باستمرار الاعتدال في الرؤية التي تحقق الاجماع الجماهيري على بقاءها في السلطة والتي تتمثل في الابتعاد عن التزمّت والتشدد الايديولوجي والسياسي، وتحقيق ما عجزت عن تحقيقه الأنظمة السابقة من العدل والمساواة والحرية والتكافل الاجتماعي، وإلا فإن النتيجة ستكون واحدة ومتقاربة اذ هبت دكتاتوريات ملونة لتحل محلها أخرى بنفس الألوان.

المصادر والمراجع

أولاً، المصادر العربية:

١. ابراهيم دسوقي شتا، الثورة الإيرانية جذور وايديولوجيا، دار الكتب، بيروت، ١٩٧٩.
٢. ابراهيم مذكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
٣. أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، نهضة مصر، ٢٠٠٥.
٤. أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر، ط١، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م.
٥. الآن تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧.
٦. انتوني جيننز، الطريق الثالث، تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة أحمد زايد، ومحمد محي الدين، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩.
٧. أنطونيو غرامش، قضايا المادية التاريخية، ترجمة: فؤاد طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٧١.
٨. بوتومور، علم الاجتماع والنقد الاجتماعي، ترجمة عادل الهواري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر ١٩٨٥.
٩. بول هيرست، وجراهام تومسون، مساءلة العولمة، الاقتصاد الدولي وامكانات التحكم، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩.

١٠. البير، سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، ط٣، ترجمة جورج كوسي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨٢.
١١. بيير انصار، الايديولوجيا والمنازعات والسلطة، ترجمة أحسان الحصني، منشورات وزارة الثقافة والارشاد، دمشق، ١٩٨٤.
١٢. تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ط١، دار الساقى، لندن، ١٩٩٩.
١٣. تيري ايجلتون، نقد الإيديولوجيا، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢.
١٤. جاستون بوتول، سوسيولوجيا السياسة، ترجمة نسيم نصر، دار عويدات، بيروت، ١٩٨٠.
١٥. جورج بوردو، الدولة، ط١، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥.
١٦. جورج زيناتي، الايديولوجي التكنوقراطية ووهم الفردوس الأرضي، مجلة الباحث، السنة الثانية، العدد ٧، الشرقية للصحافة، باريس، تموز، ١٩٨٧.
١٧. حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطلق تحويلي، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار - بيروت، ١٩٩٨.
١٨. د. نبيل محمد توفيق المالوطي، الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٥.
١٩. د. محمد سبيلا، الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ط١ المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٢.

٢٠. رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا، الفكر العربي، العدد ١٥، السنة الثانية، ١٩٨٠.
٢١. رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا، مجلة الفكر العربي، السنة الثانية، العدد ١٥، مايو/يونيو، ١٩٨٠.
٢٢. روجيه جارودي، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، ترجمة، فؤاد أيوب، دار دمشق، للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ.
٢٣. رونالد روبرتسون، العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ترجمة احمد محمود ونورا أمين، المشورع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٨.
٢٤. ريجس دوبرية، نقد العقل السياسي، ط١، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٦.
٢٥. ريمون آرون، المجتمع الصناعي، ترجمة فكتور باسيل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٦٥.
٢٦. س.ي. بوبوف، نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، ترجمة نزار عبون السود، دار دمشق للطباعة، ١٩٧٣.
٢٧. ستيورات هاشمير، عصر النهضة (فلاسفة القرن السابع عشر) سلسلة ابحاث، ط٢، ترجمة د. ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ١٩٨٦.
٢٨. سليم دولة كتاب الجراجات والمدارات، ط١، دن، تونس، ١٩٩١.
٢٩. سمير أمين، مناخ العصر، رؤية نقدية، في عبدالباسط عبدالمعطي (محرر) العولمة، مركز البحوث العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.

٣٠. السيد محمد علوان، دور الايديولوجيا في نمو نظرية علم الاجتماع، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، ١٩٧٤.
٣١. شارل يلونديل، مقدمة في علم النفس الاجتماعي، ط٢، ترجمة محمود قاسم و ابراهيم سالمة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨.
٣٢. صبحي حديدي، ايهاب حسن، عذابات أدراك الأدب ما بعد الحديث، جريدة القدس العربي، العدد ٣٣٨٤، في ٢٩/٣/٢٠٠٠، لندن.
٣٣. صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
٣٤. طيب تيزيني، من الحداثة الى مابعد الحداثة، أشكالية ونقد، مجلة الكرمل، العدد ٥٤، شتاء ١٩٨٨.
٣٥. عبدالله العروي، مفهوم الايديولوجيا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
٣٦. عبدالمجيد عبدالرحيم، علم النفس الاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.
٣٧. عزمي أسالم، جون لوك، سلسلة أعلام الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، د.ت.
٣٨. علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٠.
٣٩. علي مختار، الايديولوجيا والتنمية، بحث مقدم الى الندوة الثانية بمشكلات الانماء في الوطن العربي، البعد الثقافي، بغداد، ٩-١٠ مايو ١٩٨٤. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، ١٩٨٤.

٤٠. غاستون ياشلار، تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، السلسلة الثقافية، ط ١، ترجمة د. خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١.
٤١. ف. كيلي، م. كوفالزون، المادية التاريخية، دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٠.

٤٢. فرانسوا تاتيليه، تاريخي الايدولوجيات ن ج ١، العوالم الالهية من القرن الثامن الميلادي، سلسلة دراسات فكرية (٢٨) ترجمة د. انطون حملي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا ١٩٦٣.

٤٣. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ط ١، ترجمة حسين احمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ١٩٩٣.

٤٤. كارل مانهايم، الايديولوجيا والطوبائية، مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة عبدالجليل الطائي، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٨.

٤٥. كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية، مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة عبدالجليل الطاهر، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٨.

٤٦. كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليونوبيا، ترجمة محمد رجا الدريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ١٩٨٠.

٤٧. كمال بكداش ورالف زرق الله، مدخل الى ميادين علم النفس ومناهجه، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.

٤٨. ل. ن. موسكوفتشيف، نقد الايديولوجيا بين الوهم والحقيقة، نقد ملتزم النظرية البرجوازية القائلة بنهاية الايديولوجيا، ترجمة: جمزة برقايوي، وغالب جرار، مكتبة ميسلون، دمشق، ١٩٧٣.

٤٩. ل.ن، موسكفتشيف، نقض الايديولوجيات بني الوهم والحقيقة، نقد ملتزم للنظرية البرجوازية القائلة بنهاية الايديولوجيا، ترجمة حمزة برقاي و غالب جرار، مكتبة ميسلون، دمشق، ١٩٧٣.

٥٠. ل.ن، موسكفتشيف، نقض الايديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة، ترجمة: حمزة برقاي و غالب جرار، مطابع الف باء، الأديب، دمشق، د.ت.

٥١. لوسيان سيف، البنيوية والماركسيه، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١.

٥٢. لويس التوسير، من اجل ماركس، ص ٢٣٩. في ميشيل فاديه، الايديولوجيه وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد البحر اوي، دار التتوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٢.

٥٣. مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الأول، ترجمة محمد سهام عمار، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، دمشق، ١٩٩٣.

٥٤. ماركيز هربرت، الانسان نو البعد الواحد، ط ٢، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٧١.

٥٥. محمد حسنين هيكل، مصر والقرن الواحد والعشرون، ورقة في حوار، ط ٣، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥.

٥٦. محمد عابد الجابري، أشكالية الفكر العربي المعاصر، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩.

٥٧. محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد (٢٢٨) شباط، ١٩٩٨.

٥٨. محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨١.
٥٩. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط٢، ١٩٧١، ص٣٦.
٦٠. مراد وهبه، محاضرات في الايدولوجيا الحضارية، جامعة الإسكندرية، ١٩٧٨، ص٥، نقلاً عن احمد جعفر حسين، الايديولوجيا وعلم الاجتماع، رسالة ماجستير، غير منشورة - كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٣.
٦١. مراد وهبه، ملحق الفلسفة والعلم، الطليعة، السنة العاشرة، العدد الرابع، ٦ إبريل، ١٩٧٢.
٦٢. مراد وهبه، الاغتراب والوعي الكوني، دراسة في هيجل وماركس وفرويد، عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول، إبريل - مايو - يونيو ١٩٧٩.
٦٣. مطاع صفدي، نهاية التاريخ، بيان التيموسية المظفرة، في فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الأخير، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.
٦٤. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة مابعد الحداثة، مركز الانماء العربي، بيروت، ١٩٩٠.
٦٥. ميشيل فاديه، الايديولوجية. وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحر اوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

٦٦. ناجي التكريتي، الفلسفة الاخلاقية الأفلاطونية عند مفكر الإسلام، ط٣، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨، ص٣٨. وكذلك، مها عيسى فتاح، الفلسفي والايديولوجي في نظرية افلاطون السياسية، رسالة ماجستير (مخطوطة) بغدادية.

٦٧. ناصيف نصار، الايديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الايديولوجيا ونقدها، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤.

٦٨. نديم البيطار، الايديولوجية الثورية، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢.

٦٩. نيفين عبدالخالق مصطفى، فكر نتتياهو السياسي، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٣٨، ١٢/١٩٩٨.

٧٠. نيكولاي بيلسينكو، الرأسمالية واليوتوبيا الاجتماعية، ترجمة: أحمد القصير، دراسات اجتماعية، العدد الأول، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩.

٧١. نيو سكس يولنتزاس، الايديولوجيا والسلطة، ترجمة، نهلة الشال، دار ابن خلدون، بيروت، ط١، ١٩٧٩.

٧٢. هابرماس، يورغن، التقنية والعلم كايديولوجيا، ترجمة الياس جاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩.

٧٣. هانس بيترمارتن، هارالد شومان، فخ العولمة، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٨)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨.

٧٤. ول وايريل يوارنت، قصة الحضارة، ج٤٢، ترجمة فؤاد أندراوس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٧.

٧٥. ياكوب باريون، ماهي الايديولوجيا؟ دراسة لمفهوم الايديولوجيا ومعضلاتها، ترجمة أسعد رؤوف، الدار العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧١.

٧٦. ياكوب باريون، ماهي الأيديولوجيات، ط١، ترجمة اسعد رزق، الدار العلمية، بيروت، ١٩٧١.

٧٧. يلاميناتز، الأيديولوجيا، مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي، ترجمة د. اسماعيل علي سعيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.

ثانياً: المصادر الأجنبية:

78. Ball, R. Allan, Modern politics and Government , Macmillan, 1977.
79. Barrie Axford , The Global system, polity press , Cambridge, 1996.
80. Bell , Daniel, on the Exhaustion of Political Ideas in the fifties , the End of Ideology , the free press N.Y. , 1962.
81. Brown, L.B., Ideology , Penguin, Education, 1975
82. Christenson, Reo, M., Ideologies and Modern politics, Nelson's university paper backs Dodol mead co., 1972.
83. Corbett, Patrick, Ideologies , Hutchinson, 1965
84. D.W. Hamlyn, History of Epistemology, in: , Encyclopedia of philosophy, op. cit, vol. 3.
85. Eagleton, ed., Ideology , Longman critical readers, Longman, 1996.
86. Edward shills , Ideology (in:international Encyclopedia of the social sciences ,vol.7.
87. George Bas, Destutt Tracy, in Encyclopedia, of Philosophy vol. 2, Macmillan , U.S.A, 1972.
88. H. M. Drucker, the Political uses of Ideology, Macmillan, 1975.

89. Habermas, Jurgen, Theory and practice, Heinemann, London , 1991.
90. Heywood, Andrew, political Ideologies, Macmillan, 1998.
91. Kernig, C.D (ed.), Marxism communism and western society, a comparative Encyclopedia, vol. Iv, New York, 1972.
92. Kumer, Krishan, prophecy and progress, The sociology of industrial and post industrial society. Allen Lane, London , 1978.
93. La polambara, J. Decline of Ideology: Adissent and an interpretation, The American political science review, vol. 60, March 1966.
94. Lane, Robert Political ideology , why the American common man Believes what he does , The free of Glencoe, N.Y., 1962.
95. Larrin, Geroge, The concept of Ideology, Hutchinson, London, 1980.
96. Leon. P Baradat, political Ideoplogies. Their origins and jmpact, prentice- Hall, inc. , U.S.A, 1979.
97. Lipest, S. M., The End of Ideology and the Ideology of the Intellectuals, in: shills, E. (hanar); culture and Its creatars, The university of Chicago press, Chicago, 1972.
98. Michele Le Deouff, "Ants and women or philosophy without Borders", in, A. Phillips Griffiths (ed.), contemporary French philosophy, Cambridge u. press , 1987.
99. R. Lane , The Decline of politics in knowledge and society American social review, No. 15, vol. 31, 1966.
100. Seymor martin Lipset, political man, Murcury Books, London, 1964.

101. T.W Stein, The mind and The word, N. Y. , 1961..
102. Wahba, mourd, Odeologies and civilization , in: Wahba, mourd (ed.), philosophy and civilization , Ain shams university, Cairo, 1978.
103. Zeitlin, Irving M. , Ideology and the development of sociological theory , prentice – Hall, inc. 1968.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	تضاريس الايديولوجيا
٩	الفصل الأول: نشأة الايديولوجيا
٩	تمهيد
١٠	تطور مفهوم الايدولوجيا الحديث
١٣	١- الأصل اللغوي لكلمة أيديولوجيا
١٤	٢- مفهوم الايديولوجيا قبل ماركس
٢٥	٣- المفهوم الماركسي للايديولوجيا
٤٦	٤- التوسير
٥٣	الفصل الثاني: التحليل المنهجي والنقدي للأيديولوجيا
	أولاً: التحول من الأيديولوجية الى علم اجتماع المعرفة كارل
٥٣	مانهايم
٦٨	ثانياً: التفسير السيكولوجي للأيديولوجيا
٦٩	١- علم النفس ودراسة الايدولوجيا
٧٣	٢- الايديولوجيا في التحليل النفسي
٨١	الفصل الثالث: نهاية الايديولوجية - رؤية نقدية
٨١	تمهيد

الموضوع	الصفحة
أولاً: نهاية الايديولوجيا في علم الاجتماع المعاصر	٨٣
ثانياً: نظرية التقارب وانتفاء التباين بين التكوينات الاجتماعية	
المتناقضة	١٠٢
ثالثاً: تباين الآراء والردود حول مفهوم نهاية الايديولوجيا	١٠٧
الفصل الرابع: إيدولوجيا الثورات	١٢١
تمهيد	١٢١
أ- الإيديولوجيا والثورات السياسية	١٢٤
ب- الايديولوجيا والثورات الاجتماعية	١٣٠
ج- الايديولوجيا والثورات الاقتصادية	١٣٥
د- أيديولوجيا ثورات الربيع العربي	١٤٠
المصادر والمراجع	١٤٧
أولاً: المصادر العربية	١٤٧
ثانياً: المصادر الأجنبية	١٥٥
فهرس الموضوعات	١٥٩



صدر أيضاً للنشر

د. سعاد الفجال

د. سليمان عبدالواحد

د. سليمان عبدالواحد

د. حسام أبو سيف

د. حسام أبو سيف

د. حسام أبو سيف

د. ألفت كحلة & د. طارق أسعد

د. سليم

د. أحمد

نموذج مستقبلي لمنهج التربية المدنية في المدرسة الثانوية د.

نظريات حديثة في التقويم التربوي

علم النفس العصبي المعرفي

صعوبات التعلم النمائية

علم نفس النمو

علم نفس التربوي

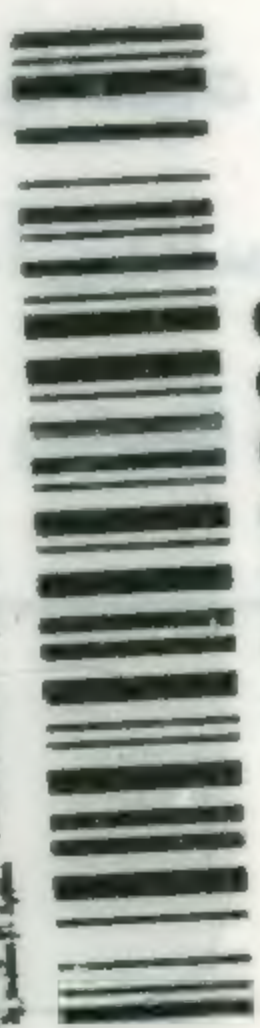
الطفل التوحد

النوم المشكلات - التشخيص - العلاج

المدخل إلى علم النفس المعاصر

سيكولوجية الألم

Bibliotheca Alexandrina



1212938

إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع

١٢ شارع حسين كامل سليم - الماظلة - مصر الجديدة - القاهرة - ت: ٢٤١٧٢٧٤٩

فاكس ٢٤١٧٢٧٤٩ - ص.ب. ٥٦٦٢ هليوبوليس غرب - رمز بريدي: ١١٧٧١

Website : www.etracpublishing.com

E-mail : etracom@gmail.com